

Karl Heinrich Heydenreichs
ordentl. öffentl. Prof. der Philosophie in Leipzig,
P r o p a e d e v t i c k
der
Moralphilosophie
nach Grundsätzen
der
r e i n e n V e r n u n f t.

Erster Theil.



D. HUME.

L e i p z i g,
in der Weygandschen Buchhandlung

1 7 9 4.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt dieses Theils.

Einleitung über die Nothwendigkeit einer
streng wissenschaftlichen Behandlung der Mo-
ralphilosophie. S. 9.

Literatur der Propädeutick der Moralphilo-
sophie. S. 30.

I.

Kritische Prolegomenen über die Möglichkeit
der Erkenntniß sittlicher Gegenstände, ihren
Umfang und Gränzen. S. 50.

II.

Psychologische Prolegomenen über die Natur des
menschlichen Begehrungsvermögens über-
haupt. S. 81.

III.

Zergliederung des sittlichen Bewusstseyns des
Menschen. S. 108.

IIII.

Kritick der verschiedenen Moralprinzipien, wel-
che nicht aus der reinen praktischen Vernunft
hergeleitet sind. S. 147.

Druckfehler.

S. 13. 9. Z. v. u. erholen l. erheben

S. 121. 9. Z. v. o. noch l. nach.

Nachschrift.

Unerachtet dieses Werk anfangs in einem Bande geliefert werden sollte, so hat dennoch besonders der heranahende Anfang der akademischen Vorlesungen, denen es, neben seiner anderweitigen Bestimmung, zur Grundlage dienen soll, den Verfasser genöthigt, es in mehrere Bände zu zertheilen. Indem er diese Maasregel befolgt, giebt er hiermit vorzüglich seinen Herren Zuhörern die Versicherung, dass Fortsetzung und Beschluss in zwey Bänden von gleichem Umfange, davon letzter das ausgearbeitete Wörterbuch der deutschen moral-philosophischen Sprache befaßt, noch vor Michaelis dieses Jahres erfolgen soll. Der zweyte Band wird mit einer neuen Darstellung der Lehre von der moralischen Freyheit eröffnet, und im sechsten Abschnitte werde ich Gelegenheit nehmen, den Einfluss der mannigfaltigen Prinzipien der Moral auf das Natur- und Völkerrecht mit Ausführlichkeit aus einander zu setzen, welches ich wegen Derer anzeige, welche dieser Einleitung in die Moralphilosophie in Beziehung auf das Studium der Rechtswissenschaft ihre Aufmerksamkeit schenken wollen.

Dass das Studium jeder philosophischen Wissenschaft die strengste Zweckmässigkeit erfordere, ist vielleicht bey keiner so einleuchtend, als derjenigen, welche sich mit der Betrachtung des moralischen Menschen beschäftigt. So wie diese den grossen Zweck hat, uns in Rücksicht unsers höchsten und heiligsten Interesses enig mit uns selbst zu machen, und uns mit vollkommener Bestimmtheit den Weg vorzuzeichnen, welchen wir als freye aber zugleich

der Pflicht untergeordnete Wesen zu gehen haben; so muss unausbleiblich jede Vernachlässigung, jede Verirrung im Nachdenken über moralische Gegenstände für unsre Bildung und Ruhe von den nachtheiligsten Folgen seyn, und gewiss können wir behaupten, dass man über Moralität und Pflicht entweder gar nicht oder vollkommen gründlich denken müsse.

Gegenwärtiger Versuch ist bestimmt, zu einer vorbereitenden Einleitung in das Studium der Moralphilosophie zu dienen, und zwar der Moralphilosophie nach ihrem vollen Umfange, ihrem reinen und ihren angewandten Theilen. Er beschäftigt sich also hauptsächlich damit; das Daseyn einer moralischen Gesetzgebung der Vernunft zu erweisen, und die wichtigsten möglichen Einwürfe dagegen zu heben, diese Gesetzgebung selbst in ihrer Reinheit darzustellen, und
falsche

falsche Prinzipien, welche ihr untergeschoben werden können, zu entkräften, die Natur der ächten Moralphilosophie, ihren Umfang, Gränzen und Theile zu bestimmen, endlich Grundsätze anzugeben, nach welchen das Studium dieser Wissenschaft auf das zweckmäßigste und glücklichste betrieben werden kann.

Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dass bey Untersuchungen moralischer Gegenstände außerordentlich viel auf den bestimmtesten Gebrauch der Wörter ankommt, und es wahres Bedürfniss ist, der Sprache in Rücksicht der Bedeutungen derselben eine Festigkeit zu geben, welche leichte Einsicht des Sinns und allgemeines Verständniss befördere. Ueberzeugt von dieser Wahrheit habe ich ein kleines moralisches Wörterbuch angehangen, und mich bemüht, in demselben die Bedeutungen
der

der vorzüglichsten Wörter mit Richtigkeit und
Präcision zu entwickeln,

Man wird diesen ganzen Versuch um so ge-
rechter beurtheilen, wenn man nicht aus den Au-
gen läßt, dass er zugleich als Leitfaden für aka-
demische Vorlesungen dienen soll.

Ein-

ENTZUNG

über die Nothwendigkeit

einer

streng wissenschaftlichen Behandlung

der

MORALPHILOSOPHIE.

Man hört unter den Menschen oft und nicht ohne scheinbare Gründe die Behauptung: es sey in Rücksicht der Moralität das sicherste, sich seinem bloßen Gefühle zu überlassen, Spekulation über dieselbe sey, wenn nicht vielleicht gar mit Gefahren verknüpft, doch wenigstens etwas sehr Entbehrliches *).

Unfrei-

- *) Man bedient sich bey dieser Behauptung gemeinlich des Ausdruckes: grübeln, und zeigt eben durch die Wahl desselben, daß man von dem wissenschaftlichen Denken über moralische Gegenstände einen ganz unrichtigen Begriff hegt. Man grübelt in einer gedoppelten Bedeutung: einmal, wenn man durch seine Vernunft Dinge erforschen will, welche ganz außer der Sphäre alles Begreiflichen liegen, dann aber auch, wenn man an die Auseinandersetzung unbedeutender Kleinigkeiten

Unstreitig würde niemand ein so hartes Urtheil fällen, wenn wir nicht bey unserm Nachdenken über Sittlichkeit und Pflicht so manchen Verirrungen ausgesetzt wären, und die einmal gemisleitete Speculation nicht so oft Theorien erzeugte, welche in der That mehr dazu dienen, den Menschen in innern Widerspruch mit sich selbst zu setzen, als seine moralische Kraft gesetzmäßig zu leiten. Kein Kenner der Geschichte der Moralität, kein achtsamer Beobachter der Welt kann es leugnen, daß Irrthümer und Ausschweifungen der Spekulation von jeher der moralischen Vervollkommnung des Menschen geschadet haben, und man kann kaum ohne Verblendung behaupten, was doch so oft geschieht, daß jene auf diese gar keinen bedeutenden Einfluß haben *).

Die

keiten Zeit verschwendet. In keiner dieser Bedeutungen grübelt der ächte Denker über moralische Gegenstände; nicht in der ersten, denn die sittlichen Verhältnisse des Menschen lassen sich vollkommen begreiflich machen, und auf das feinste bestimmen; nicht in der zweyten; denn in moralischer Rücksicht ist nichts klein, und die zartesten Pünktlichkeiten des Gewissens sind doch keine Grübeleien.

*) Die Freunde des Determinismus und Fatalismus wollen uns überreden, als seyen ihre Meynungen
über

Die Behauptung der Entbehrlichkeit alles wissenschaftlichen Denkens über Moralität, und der Zulänglichkeit des bloßen Gefühls würde in der That nicht wenig für sich haben. 1) wenn es
in

über die Freyheit des Menschen ohne allen schädlichen Einfluß auf moralische Bildung und Ausübung des Guten. allein die Erfahrung zeigt es uns in vielen unzweydeutigen Beyspielen, daß Menschen, in welchen jene Meynungen Wurzel gefaßt, und herrschend geworden, gemeiniglich in eine traurige moralische Gleichgültigkeit verfallen, daß ihre Herzen allmählig austrocknen und keines lebendigen Interesses für Pflicht und Tugend mehr fähig sind. Ich habe dieses oft bemerkt und muß gestehen, in vorigen Zeiten, wo ich selbst entschiedener Lügner der Freyheit war, diesem Zustande sehr nahe gewesen seyn, wenigstens habe ich mich vollkommen überzeugt, daß der Mensch durch theoretische Meynungen so weit sinken könne, in seinen Handlungen nur immer dem Stosse der Umstände zu folgen und sich vor Vollbringung derselben eben so wenig um ihren sittlichen Charakter zu bekümmern, als sie nachher einer scharfen Kritik der Vernunft zu unterwerfen, ja wohl gar alle moralische Bestrebungen und Gefühle thörigt zu finden, und über sich selbst wegen ihrer zu lachen. Derselbe Fall ist es beynahe mit dem moralischen Skepticismus, wenn er herrschende Denkart geworden; er ist denn unvereinbar mit einem starken und sich gleichbleibenden Interesse für das Gute.

in der Gewalt des Menschen stünde, bey der Entwicklung seines Vernunftvermögens doch das Nachdenken über Sittlichkeit und Pflicht zu unterdrücken, und 2) das sich selbst überlassene Gefühl nicht viel zu leicht gemisleitet, verunreinigt und entkräftet werden könnte, als daß es zu einem sichern untrüglichen Wegweiser dienen sollte. Da aber dem Menschen Spekulation über seine moralische Natur wesentlich und nothwendig ist, das moralische Gefühl selbst, auch ohne Einfluß irgend einer falschen Theorie, der Lauterkeit, Richtigkeit und fertigen Wirksamkeit ermangeln kann, so ergiebt sich, daß es für den Menschen angelegentliches Bedürfnis ist, die Verhältnisse seiner moralischen Natur nach ihren letzten Gründen und ihrem ganzen Umfange zu erforschen.

I.

Der Mensch ist sich selbst in keinem Theile seiner Natur erstaunenswürdiger als in seinem moralischen Vermögen; das Bewußtseyn desselben muß ihn unausbleiblich bey den Fortschritte seiner Cultur zum Nachdenken auffordern; er muß einen unwiderstehlichen Reiz fühlen, jenes moralische Vermögen und die Gesetzgebung der Vernunft in vollkommen deutlichen Vorstellungen zu fassen, sie mit den Bedürfnissen und Einschränkungen der sinnlichen Natur in Harmonie zu

zu setzen, und in Hinsicht seines höchsten Zweckes für immer mit sich selbst einig zu werden. Allein es ist nicht so leicht, diese Absicht zu erreichen; im Gange moralischer Untersuchungen sind nur zu viele Verirrungen möglich, und keine von ihnen ist gleichgültig; jede hat einen nachtheiligen Einfluss auf Bildung, Ruhe und Glückseligkeit. Wenn also Spekulation über Moralität mit der Entwicklung der Vernunft unausbleiblich verbunden ist, diese Spekulation aber, sobald sie nur irgend vom Gleise der Wahrheit abweicht, gefährlich wird, so scheint es keinen Zweifel unterworfen zu seyn, daß der Mensch einer vollkommen gründlichen Erforschung seiner moralischen Natur bedürfe.

Alle Spekulation über Moralität muß dazu dienen, die unleugbaren Thatfachen unsers Bewusstseyns in Rücksicht auf Pflicht und Recht über jeden Zweifel zu erholen, und die Aussprüche des gemeinen unverdorbenen sittlichen Gefühls zu rechtfertigen. Widersprechen die Resultate der Spekulation irgend einer praktischen Wahrheit, welche von dem menschlichen Herzen untrennbar ist, so kann man sicher schliessen, sie habe sich verirrt.

Für das gemeine unverdorbene sittliche Gefühl ist es unwiderstehliche Wahrheit, daß es eine
allge-

allgemeingültige, allgemeinverbindende Gesetzgebung der Vernunft für unsre freye Handlungen gebe, daß diese von dem Triebe nach angenehmen Empfindungen unabhängig sey, daß uns ein Vermögen inwohne, derselben mit Ueberwindung aller Hindernisse Gnüge zu leisten; unser ganzes Herz spricht für die trostvolle Aussicht, daß Tugend und Glückseligkeit nach einem weisen Plane der Welt in Harmonie kommen werden, und kann sich der Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nicht verschließen. Der spekulative Denker über Moralität darf nur bey seinen Erforschungen von einem falschen Punkte ausgehen, darf nur in seiner Beobachtung und Zergliederung des praktischen Vermögens der menschlichen Natur irgend eine Unvollständigkeit, Unreinheit, Einseitigkeit, irgend einen Fehler gegen Präcision zulassen, darf nur irgend von dem durch Kritik der Vernunft bestimmten Gange und Gränzen der Untersuchung abweichen, und er begründet sogleich einen Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, bey welchem die Bedürfnisse des einen wie des andern auf eine trostlose Weise unbefriedigt bleiben *).

Ich

*) Die ersten Versuche über Moralität zu philosophiren zeichnen sich aus sehr natürlichen Ursachen durch

Ich würde meinen künftigen Untersuchungen zu sehr vorgreifen müssen, wenn ich die gefährlichen Verirrungen ausführlich schildern wollte, in denen sich eine gemisleitete Spekulation über die moralische Natur des Menschen verliert. Allein in gemessener Kürze darf ich schon hier die ausgezeichnetesten davon anführen. Das unverdorbene Gefühl erkennt augenblicklich die Stimme der gesetzgebenden Vernunft an; Denker von ausgezeichneten Scharfsinn haben sie in ihren Theorien verleugnet, und den moralischen Urtheilen Gründe untergeschoben, welche dem Herzen fremd sind. Das unverdorbene Gefühl faßt die Gesetzgebung der Vernunft rein auf, und stellt sie in ihrer Lauterkeit dar, während spekulative Köpfe sich es die größte Anstrengung kosten lassen, die sittlichen Gesetze mit den sinnlichen Ansprüchen auf Vergnügen und Glückseligkeit zu vermengen und so durch einen täuschenden Synkretismus die Darstellung der moralischen Natur verfälschen. Eine gänzliche Verkennung der ächten moralischen Prinzipien und dieser Synkretismus führen nur zu gewöhnlich zum Skeptizismus und der Leugnung
 aller

durch Unvollkommenheiten dieser Art aus. Man lese, was Herr Schmid ausführlich und scharfsinnig über diese Verirrungen sagt. Moralphilosoph. N. A. Einleit. S. 7.

aller Moralität über, und diese haben unausbleiblich die Entkräftung aller religiösen Ueberzeugung zur Folge.

2.

Das sittliche Gefühl ist nichts anders als die dunkle oder doch nur klare Vorstellung der Gesetzgebung der Vernunft für die freyen Handlungen, begleitet von Empfindung der Lust oder Unlust, als Folge jener Vorstellung nach der Beziehung, in welcher sie gefasst wird. Wäre dieses Gefühl vor jeder Entstellung gesichert, hätte die dunkle oder doch nur klare Vorstellung der Gesetzgebung der Vernunft einen fertigeren und zuverlässigeren Einfluß auf unsere Handlungen als die vollkommen deutliche, so könnten wir füglich alle Theorie, für das Gefühl aufgeben. Allein wir dürfen nur dieses Gefühl als das betrachten, was es ist, um nicht daran zu zweifeln, daß es gar leicht verfälscht, gemisletet, und geschwächt werden könne, daß es also vernünftiger Wesen würdig sey *), die dunkle
oder

*) „Die Vernunft, sagt Herr Schmidt, Moralphil. „S. 146. 147. kann es unmöglich billigen, lieber „unentwickelten und blos klar oder dunkel vorge- „stellten, als solchen Regeln zu folgen, von deren „Inhalt und Grund wir ein deutliches Bewußtseyn „haben. Die Aussprüche der dunkelwirkenden „Ver-

oder klaren Vorstellungen, woraus es besteht, zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben.

Selbst bey der vollständigsten, bestimmtesten und deutlichsten Vorstellung der moralischen Gesetze muß der Mensch immer noch über sich wachen, um das moralische Bewußtseyn in seiner Lauterkeit und Wirksamkeit zu erhalten; wie viel mehr muß dieß nothwendig seyn, wenn jene Gesetze ihm noch unter dem Schleier der Dunkelheit oder dem Zwielfichte der Klarheit

„Vernunft sind dem Misverstande und der Entstellung durch unsre Leidenschaften und Vorurtheile sehr ausgesetzt; es ist Pflicht, sie zu entwickeln, und ihre Anwendung sicherer zu machen, und nur dann den undeutlichen Urtheilen zu folgen, wenn wir entweder schnell entscheiden und handeln müssen, oder durch vorausgehende Uebung und praktische Aufklärung gewöhnt sind, auch ohne langsame Ueberlegung vernunftmäßig und bestimmt zu verfahren. Das absolute Gesetz, wornach das Urtheil, wenn es moralisch seyn soll, erfolgt, und wornach auch seine Gültigkeit geprüft werden muß, ist immer ein Erzeugnis der objektiven Vernunft, und jedes dunkle moralische Urtheil ist theils die unmittelbare Folge derselben, theils die Bedingung, die vor ihrer Entwicklung zu deutlichen Begriffen und Urtheilen vorausgeht, theils auch selbst die Folge ihrer Entwicklung.

vorschweben, und er bey der Rechenschaft über seine Willensbestimmungen nur auf das sogenannte moralische Gefühl provociren kann? So lange wir Begriffe und Verknüpfungen von Begriffen, welche einer vollkommenen Deutlichkeit fähig sind, nur als eine Masse klarer und dunkler Vorstellungen besitzen, sind wir nicht im Zustande, dieselben mit jener freyen Selbstthätigkeit zu behandeln, welcher wir sie unterordnen können, sobald sie zur Deutlichkeit erhoben worden; wir sind von vielen Seiten eingeschränkt und abhängig, können oft genug das Einschleichen fremder und falscher Vorstellungen, den Einfluß entgegengesetzter und heterogener Gefühle nicht verhüten, ja bemerken es wohl nicht einmal, können nicht bewirken, daß sie uns immer zu Gebote stehen, wenn Fälle ihrer Anwendung eintreten.

Das moralische Gefühl kann diesemnach entsteht werden; 1) durch deutliche, der Moralität zuwiderlaufende Grundsätze, es seyen nun solche, die alle Moralität aufheben, oder solche, die den ächten Gründen der Moralität unlautre Triebfedern untermengen, oder solche, die das Daseyn allgemeingültiger Gründe *) der Mora-

*) Deutliche Vorstellungen dieser Art bekommen leicht durch ihre Deutlichkeit das Uebergewicht

lität zweifelhaft machen; 2) durch bloß klare oder wohl dunkle Ideen derselben Art *); 3) durch den Einfluss entgegengesetzter Neigungen; welche ihren Grund in der Selbstsucht des Menschen haben; 4) durch den Einfluss von Gefühlen und zwar aesthetischen **), fein- und grobsinnlichen Gefühlen.

B 2

über das moralische Gefühl, welches bloß aus klaren und dunkeln Vorstellungen besteht. Das Wahre, bloß klar oder wohl dunkel vorgestellt, erscheint oft, im Gegensatze des deutlich vorgestellten Unwahren, als unwahr. So wird nicht selten bey Menschen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, welche auf klaren und dunkeln Vorstellungen beruht, durch deutliche Gründe des Atheismus verdrängt.

*) So können z. B. klare und dunkle Vorstellungen von der Glückseligkeit als letzten absoluten Zwecke der menschlichen Natur von dem nachtheiligsten Einflusse auf das moralische Gefühl seyn.

**) Die aesthetischen Gefühle können, wohlgeleitet, dem moralischen Gefühle überaus günstig seyn; allein es kann dasselbe auch unter ihrem Einflusse leiden. Wenn Vergnügen an Form und Gestalt herrschendes Bedürfnis in einer Menschenseele wird, so wird das Interesse für reine sittliche Güte leicht geschwächt. Giebt es nicht Menschen, auf deren Wohlthätigkeit misgestaltete Personen keinen Anspruch machen dürfen, nicht Damen, welche

Das moralische Gefühl kann durch diese Ursachen verlieren: 1) an Reinheit, so daß mit ihm zugleich fremdartige Triebfedern auf den Willen wirken; 2) an Fertigkeit, so daß es bey Veranlassungen zu handeln nicht schnell genug erwacht; 3) an Stärke, so daß es entgegengesetzten Triebfedern leichtlich nachgiebt; diese Schwäche kann sogar in einen Hang zur Annehmung böser Maximen übergehen; 4) es kann ganz unterdrückt werden, so daß ein Schlaf des Gewissens erfolgt.

Wenn allem bisher Gesagten zufolge der Mensch von gebildeterer Vernunft sich durch das bloße moralische Gefühl nicht befriedigt finden kann, wenn er durch das Interesse des Gegenstandes selbst und die Unsicherheit des bloßen Gefühls gezwungen ist, auf das deutlichste, präcise, gründlichste und vollständigste über die Moralität zu denken, so fragt es sich nun, wie er diesen Zweck erreichen könne und dahin gelange, ein wahrhaft wissenschaftliches Erkenntnis seiner moralischen Natur und ihrer Verhältnisse zu gewinnen.

Muß alle wahre Wissenschaft eine aus zureichenden obiectiven Gründen hergeleitete noth-

manchen Bettler nicht unbeschenkt weggehen lassen würden, wenn nur sein Aeufseres nicht ohne alle Eleganz wäre.

wendige Ueberzeugung bewirken; so wird bey der wissenschaftlichen Behandlung der moralischen Natur des Menschen die erste Obliegenheit des Forschers seyn, die höchsten Gründe aller Moralität, welche nur Gesetze der reinen praktischen Vernunft seyn können, zu erreichen, und mit Reinheit, Deutlichkeit, Präcision und Vollständigkeit darzustellen. Ist dieß geschehen, so wird nun auch eine mit denselben Eigenschaften versehene Darstellung der wesentlichen und allgemeingültigen sittlichen Begriffe und Lehren selbst erfolgen können. Dieß ist der Inhalt einer Wissenschaft, welche man Metaphysick der Moralität nennt, und in folgende Disciplinen zertheilt:

1) eine moralische Ontologie, d.i. eine Entwicklung und systematische Darstellung der sämmtlichen reinen sittlichen Grundgesetze und daraus entspringenden reinen sittlichen Begriffe *). Die Quelle dieser Ontologie ist

*) Man überschreitet die Gränzen dieser Wissenschaft, wenn man alle praktische Begriffe hineinzieht, welche sich aus der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Begehrungsvermögens überhaupt ergeben. Nur diejenigen praktischen Begriffe gehören hinein, welche aus den Verhältnisse der Vernunft zur Freyheit eines zugleich auch sinnlichen Wesens folgen. Ich kann nicht leugnen, daß

die reine praktische Vernunft, und ihre Wahrheiten beziehen sich theils auf vernünftige Wesen überhaupt, theils auf vernünftig sinnliche Wesen, jedoch dieß ohne besondere Rücksicht auf individuelle und zufällige Verhältnisse derselben *).

2) Eine reine Ethick, d. i. ein vollständiges System der reinen praktischen Gesetze für alle vernünftige Wesen und vernünftig sinnliche Wesen überhaupt **).

3) Eine reine Ascetick, d. i. ein System aus der reinen Vernunft, (nach ihrer unver-

Herr Schmid mir in dieser Hinsicht seine moralische Ontologie ein wenig überladen zu haben scheint.

*) Aus der reinen Vernunft allein, lassen sich keinesweges die sämtlichen moralischen Grundbegriffe entwickeln; die Gesetzgebung derselben muß zu diesem Behufe auf die Freyheit von Wesen bezogen werden, welche mit der Vernunft auch eine Sinnlichkeit besitzen. Selbst der Begriff Pflicht kann nur auf diese Weise vollkommen dargestellt werden. Die Begriffe bleiben nichts desto weniger reine Begriffe.

**) Diese Ethick stellt also die Grundpflichten des Menschen als vernünftig - sinnlich - freyen Wesens dar, und die Grundtugenden, welche aus ihnen folgen, und ihre Verhältnisse gegen einander.

änderlichen Natur und Verhältnisse zur Freyheit eines zugleich sinnlichen Wesens), abgeleiteter Tugendmittel.

Man kann den Inbegriff dieser Disciplinen auch die reine Moralphilosophie nennen.

Allein die Wahrheiten, welche diese Wissenschaft vorträgt, müssen auch auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des Menschen angewendet werden. Dadurch entsteht die angewandte Moralphilosophie.

Menschen haben, als Menschen, gewisse Verhältnisse gemeinschaftlich, welche ihre Natur selbst mit sich bringt; sie besitzen aber auſer diesen noch mannigfaltig abweichende zufällige Beschaffenheiten und Verhältnisse. In dieser Hinsicht theilt sich die angewandte Moralphilosophie in die allgemeine und spezielle.

Die allgemeine angewandte Moralphilosophie enthält

- a) eine allgemeine angewandte Ethik oder eine allgemeine sittliche Gesetzgebung für den Menschen, nach denen aus seiner Natur folgenden und ihm mit allen Wesen seine Gattung gemeinschaftlichen empirischen Verhältnissen;

- b) eine allgemeine angewandte Afce-
tick, d. i. Wissenschaft von den allgemei-
nen Tugendmitteln für den Menschen, aus
demselben Gesichtspunkte betrachtet.

Die specielle angewandte Moral-
philosophie enthält:

- a) eine specielle angewandte Ethick;
b) eine specielle angewandte Ascetick.

Die reine und angewandte Moral-
philosophie, zusammen, machen die Theo-
rie der Moralität aus, und da sie durch-
gängig allgemeingültige nothwendige Gesetze,
unnachlässliche Pflichten, und unwandelbare Be-
griffe darstellen; so kann diese Theorie nie der Pra-
xis widersprechen, vielmehr muß, wie Kant sich
ausdrückt, alles, was in der Moral für
die Theorie richtig ist, auch für die
Praxis gelten *).

*) Vortreflich hat dieser Weltweise die Harmonie der
moralischen Theorie mit der moralischen Praxis ge-
zeigt in seiner Abhandl. Ueber den Gemein-
spruch: das mag in der Theorie rich-
tig seyn, taugt aber nicht zur Praxis,
Berlinische Monatsschr. Sept. 1793.

Die Moralphilosophie geht, wie ich gesagt, von den höchsten Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft aus; und die Gesetzgebung von dieser dient ihrem großen Gebäude zur Basis. Allein ehe man so glücklich ist die höchsten Grundsätze der reinen praktischen Vernunft festsetzen zu können, muß man sich vorher mannigfaltigen Erforschungen und Betrachtungen der menschlichen Natur unterzogen haben.

Ich nenne den Inbegriff aller derjenigen philosophischen Erkenntnisse, welche dem Studium der Moralphilosophie vorhergehen müssen, Propädeutick der Moralphilosophie; eine vorbereitende, zur Einleitung dienende Wissenschaft, welche ihren Inhalt aus mehreren Disciplinen der Philosophie hernimmt. Folgende Haupterfordernisse müssen, scheint es, einer wahren Propädeutick der Moralphilosophie zu kommen:

- 1) Bevor wir es unternehmen, die moralische Natur des Menschen zu erforschen, wird es von nicht geringer Wichtigkeit seyn, zuvörderst über das Wesen, den Umfang und die Gränzen unsers Erkenntnisvermögens in Beziehung auf Moralität nachzudenken. Die große Frage wegen der Bedingungen und der Möglichkeit wahrer Erkenntnisse betrifft vorzüglich auch unfre Vorstellungen von den sitt-

lichen Gesetzen und Verhältnissen, die den Angriffen des Skepticism eben so sehr ausgesetzt sind, als irgend ein andrer Theil uners Denkens und Wissens. Eine Propädevtik für die Moralphilosophie muß also, scheint mir, von kritischen Prolegomenen über die Möglichkeit der Erkenntniß sittlicher Gegenstände, den Umfang und die Gränzen derselben ausgehen.

- 2) Die Vorstellung wahrhaft sittlicher Vernunftgesetze für den Willen fordert Hinsicht auf alle wesentliche Kräfte, Bedingungen und Verhältnisse uners Begehrungsvermögens. Eine Propädevtick der Moralphilosophie wird also auch psychologische Prolegomenen über die Natur des menschlichen Begehrungsvermögens überhaupt enthalten müssen *)

*) Sobald ich nur den Begriff eines moralisch freyen Wesens fasse, muß ich mir sinnliche Natur im Gegensatze einer reinen praktischen Vernunft vorstellen. Um den Begriff einer reinen praktischen Vernunft zu fassen, bin ich, wäre es auch nur um Leichtigkeit der Einsicht zu bewirken, genöthigt, alle Gesetze uners Begehrungsvermögens, und die ganze Stufenleiter gesetzmäßiger Arten des menschlichen Begehrens zu übersehen.

- 3) Nach jenen Prolegomenen wird nun die Propädeutick der Moralphilosophie das sittliche Bewußtseyn des Menschen zergliedern, und die Gesetzgebung der reinen Vernunft für alle vernünftige Wesen überhaupt, und dann besonders für vernunftig-sinnliche Wesen darstellen.
- 4) Unerachtet die Gründe des sittlichen Bewußtseyns in allen Menschen liegen, so haben sich doch von jeher die Weltweisen in Rücksicht der Erklärung dieses Bewußtseyns in entgegengesetzte Partheyen getheilt. Um also dem Studium der Moralphilosophie eine gesicherte Ruhe vorzubereiten, unternimmt die Propädeutick der Moralphilosophie die Kritick der verschiedenen Moralprincipien, welche nicht aus der reinen praktischen Vernunft hergeleitet sind, und rechtfertigt, indem sie dieselben widerlegt, die im dritten Theile aufgestellten Data des sittlichen Bewußtseyns.
- 5) Nach Auseinandersetzung der wichtigern Streitigkeiten über die sittlichen Principien geht die Propädeutick der Moralphilosophie zu Untersuchungen über, welche sich bey gelegentlicher Betrachtung der sittlichen Gesetzgebung der Vernunft in Beziehung auf die menschliche Natur unwiderstehlich aufdringen: sie ruhen auf folgenden Fragen:

a) Besitzt der Mensch das Vermögen uneingeschränkter Freyheit des Willens, wie dasselbe durch die moralische Gesetzgebung der Vernunft vorausgesetzt wird?

b) welches ist nach der Gesetzgebung der Vernunft das höchste, unbedingte Gut?

c) Welches ist die unbedingte Triebfeder, das moralische Gesetz zu erfüllen und nach dem höchsten Gute zu streben?

d) Wie vereinigen wir unsre strenge Verpflichtung durch das moralische Gesetz mit unsern rechtmässigen Ansprüchen auf Glückseligkeit.

6) Nach Beantwortung dieser Fragen geht die Propädeutick der Moralphilosophie zum Entwurfe des Systems der Moral über, und macht zugleich einleuchtend, wie ein auf Principien der reinen Vernunft gegründetes Moralsystem, in allen seinem Theilen von jenen Systemen verschieden seyn müsse, welche auf falschen Principien beruhen.

7) Man kann sich das Wesen und den Umfang der Moralphilosophie nicht vorstellen, ohne vom Gefühle ihrer Würde durchdrungen zu werden. Die Propädeutick der Moralphilosophie

lophilosophie widmet diesem Gegenstande eine eigene Betrachtung.

8) Die Propädeutick der Moralphilosophie endigt mit einer Angabe der vorzüglichsten Hülfsmittel zum Studium der Moralphilosophie.

L i t t e r a t u r
für die
Propädevtick der Moralphilosophie.

Man hatte bisher, wenigstens so viel mir bewußt, keine Propädevtick der Moralphilosophie in dem Sinne, und nach dem Umfange, in welchem ich den Inhalt derselben entwickelt habe. Allein die Untersuchungen, welche den Gegenstand derselben ausmachen, sind in mehreren Schriften auf eine fruchtbare Weise behandelt.

I.

Was die kritischen Prolegomenen über die Möglichkeit der Erkenntnis sittlicher Gegenstände betrifft, ihren Umfang und ihre Gränzen, so finden sich im Allgemeinen schätzbare Materialien dazu in denenjenigen Schriften, welche die ersten Gründe aller menschlichen Erkenntnis betreffen.

In wiefern Kant diesen Gegenstand auf eine ganz neue und vielleicht für immer entscheidende Art behandelt hat, sind seine Schriften die Hauptquelle für jene Prolegomenen.

- 1) Essay concerning human understanding, in four Books. By John Locke. Ed. 9. London 1790. 2 Not. 8. — Lateinisch. Leipzig 1791. 8. — Französisch. Fünfte Auflage. Amsterdam 1750. 4. — Deutsch mit Anmerk. von H. E. Poley, Altenburg 1754. 4. Locke hat sich in diesem Werke auch über die sittlichen Begriffe, ihre Möglichkeit und Entstehung verbreitet.
- 2) Leibnitz Nouveaux essays sur l'Entendement humain, in Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque Royale à Hanovre, et publiées par Raspe, avec une preface de Mr. Kästner. A Amsterdam et à Leipzig, 1765. 4. — Deutsche Uebersetzung der Nouveaux essays von Ullrich.
- 3) David Hume, treatise on human nature. — Essays on human Understanding, in f. Essays and treatises on several subjects. London. 1784. 2. B. 8. — Das erste Werk ist deutsch übersetzt von Herrn Jakob,

welcher auch kritische Abhandlungen hinzugefügt hat; — das zweyte erstlich von I. G. Sulzer Hamburg, 1755. 8. dann von Herrn Tennemann, Jena 1793.

4) Helvetius, de l'Esprit, à Paris, 1758. 3. T. 8. Ebenderf. de l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son education. A Londres 1773. 2. T. 8. — das erste Werk deutsch: Discours über den Geist des Menschen u. f. w. Leipzig, 1764. 8. — das zweyte Breslau 1772. 2. B. 8.

5) Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung von J. N. Tetens Leipzig, 1777. 2. Th. 8.

6) Kants Kritik der reinen Vernunft. — Ebendess. Prolegomena für jede künftige Metaphysik. — Kritik der praktischen Vernunft. — Kritik der Urtheilskraft.

7) Mehrere durch die Kantischen veranlasste Schriften: Reimarus über die Gründe der Erkenntnis; Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen, über das Fundament des philosophischen Wissens; Braßbergers Untersuchungen über Kants Kritik der reinen und praktischen Vernunft; Aenesidemus.

II.

Für die psychologischen Prolegomenen über das Begehrungsvermögen.

- 1) Chr. Wolf. Psychologia empirica. — Eiusd. Psychologia rationalis. — Eiusdem philosophia practica Universalis. T. II.
- 2) Chr. Aug. Crusius Thelematologie in seiner Anweisung vernünftig zu leben. 3. Ausg. Leipz. 1767.
- 3) I. G. H. Feder über den menschlichen Willen. Göttingen und Lemgo 1779. 8.
- 4) E. Platners Anthropologie für Aerzte und Weltweise N. A. Leipzig, 1791. Ebendess. philosophische Aphorismen 2ter Theil.
- 5) Reinholds Grundlinien einer Theorie des Begehrungsvermögens an f. Theorie des Vorstellungsvermögens. Ebendesselb. Briefe über die Kantische Philosophie 2. Th.
- 6) C. C. E. Schmid psychologische Theorie des Begehrungsvermögens in f. empirischen Psychologie S. 329.
- 7) C. H. Jakob Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. S. 250.

- 1) Renatus Cartesius de passionibus feu affectibus animi in Oper. et separ. Deutsch, Frankfurth, 1723.
- 2) Bened. Spinoza Ethica in Operibus Posthumis enthält eine sehr tiefsinnige Theorie des Begehrungsvermögens.
- 3) Isaack Watts Lehre von den Gemüthsbewegungen, oder kurzer und deutlicher Unterricht von den Leidenschaften, deren Namen, Beschaffenheit u. s. w. aus dem Engl. Braunschweig, 1750. 8.
- 4) Essay on the nature and conduct of passions and affections, with illustrations on the moral sense. By Francis Hutcheson, Ed. IV. London, 1756. 8. — Deutsch, Liegnitz 1760. 8.
- 5) Dissertation sur les penchans, qui a remporté le prix proposé pour l' année 1768., par l' Academie de Prusse, avec les pieces, qui ont coucours. à Berlin 1760. 4to.
- 6) G. F. Meyers theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen.
- 7) L. Kochius Untersuchung über die Neigungen. Berlin 1769. 4.

8) The philosophy of the passions demonstrating their Nature, Properties, Effects, Use and Abuse. London, 1791. 2. Vol. 8.

9) Garve über die Neigungen in der Samml. seiner Abhandlungen.

III.

Für die Zergliederung des sittlichen Bewusstseyns, und Darstellung der darinn enthaltenen Gesetzgebung.

Die Hauptschriften sind hier die von Kant, welcher zuerst das sittliche Bewusstseyn zergliedert, und die darinn enthaltene Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft vollständig und rein dargestellt hat:

- 1) Kants Kritik der praktischen Vernunft.
- 2) — Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten.

Die Kantische Theorie ist von mehreren erläutert und angewendet worden:

- 1) Ueber das sittlich Gute von Sebastian Mutschelle. München, 1788. 8.
- 2) F. W. D. Snell Menon, oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Kritik der praktischen Vernunft des Herrn

Professor Kant zu erläutern, Mannheim
1789. 8.

3) Kiefewetter über den ersten Grundsatz
der Moralphilosophie. 2. Th. Berlin, 1789.
1790.

4) Hufeland über den Grundsatz des Natur-
rechts. Leipzig, 1785. 8.

5) Schmid Kritick der praktischen Vernunft
in seiner Moralphilosophie. Ebendess. Aus-
zug davon zum Behuf von Vorlesungen.

6) Niedhammers Versuch einer Ableitung
des moralischen Gesetzes a. d. F. der r. Ver-
nunft in Schmid's Journ. für Moral. 5. St.

7) Gebhard über Güte aus uneigennützigem
Wohlwollen.

8) Zerstreute Abhandlungen im Born-Abich-
tischen Magazine, in Kosmanns Magazi-
ne, in Schmid's Journale für Moralität etc.

9) Mehrere wichtige Recensionen der Schriften
Kants und seiner Anhänger in der allgemeinen
Litteraturzeitung, Cäsars Annalen u. a.

Die Kantische Theorie ist von mehrern be-
stritten worden, deren Einwürfe von sehr unglei-
chem Werthe sind. Ich zeichne aus:

- 1) Braßbergers Betrachtungen über die Kritick der praktischen Vernunft.
- 2) Titel über die Kantische Moralreform.
- 3) Mehrere Abhandlungen in der Feder-Meinersfischen Philosophischen Bibliothek, und Eberhards philosophischem Magazine.
- 4) Recensionen in der Göttingischen, Tübingischen gelehrten Zeitung, ingleichen der allgem. deutschen Bibliothek.

IIII.

Wichtige Schriften, in denen die Moralität nicht aus Gesetzen der reinen Vernunft entwickelt wird.

- 1) Die Moralität wird als Folge von Erziehung, und Angewöhnung an herrschende Sitte der bürgerlichen Gesellschaft dargestellt von Michel Montaigne in seinen Essais, welche neuerlich deutsch übersetzt von Bode, erschienen sind;
- 2) Die Moralität wird als eine Folge der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet von Mandeville, the fable of the bees, or private vices publik benefits. Lond. 1724. 2 Voll. 8.

3) Die Moralität wird aus dem Willen Gottes vorzüglich scharffsinnig abgeleitet von Ch. A. Crusius in f. Anweisung vernünftig zu leben.

4) Aus der Verbindlichkeit zur Vervollkommnung hat das System der menschlichen Pflichten mit der größten Gründlichkeit, und der weitesten Ausführung abgeleitet. Chr. Wolf in f. philosophia practica universalis. — Hieher gehört auch Baumgarten philosophia practica. Eberhard Sittenlehre der Vernunft.

Die Stoische Schule hatte vorlängst das Gesetz der Vervollkommnung, nur in einem etwas ändern Sinne, als Wolf, der Moral zum Grunde gelegt. S. vorzüglich Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, dritter Theil. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie, 2. Th. 11. Br. 3. St.

5) Auf das Bedürfnis eigener Glückseligkeit haben seit den ältesten Zeiten viele Weltweise die Sittenlehre gegründet, die Neuern haben dieses System mit vorzüglicher Feinheit und Spizfindigkeit ausgebildet. Ueber Epicurs System S. Cicero de finibus bonorum et malorum. Diogenes Laertius de vitis et placitis philosophorum, Plutarchus de placitis philosophorum, Lucretius de rerum

natura, Gassendi Syntagma Philos. Epicur. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie 2r Th. 17. Br. Die neueste Vertheidigung dieses Systems, gegen Kant, findet sich im Braunschweigischen Journale 1788. in mehreren Auff. (von Trapp.) — Scharfsinnig beurtheilt hat dieses System M. G. C. Rapp über die Untauglichkeit des Prinzips der allgemeinen oder eigenen Glückseligkeit zum Grundsätze der Sittlichkeit. Jena 1791. 8.

6) Aus einen ursprünglich angebohrnen Gefühle haben die Moralität abgeleitet: Shaftsbury inquiry concerning virtue, Hutcheson Untersuchung unsrer Begriffe von Schönheit und Tugend. Ebendess. Sittenlehre der Vernunft. Hume in mehreren Aufsätzen seiner Essays.

Alle wichtigere Systeme der Moral hat nach ihren Prinzipien ausführlich beurtheilt Schmid in seiner Moralphilosophie.

V.

a) Ueber die Freyheit.

Herr Everbeck hat zu einer besondern Behandlung der Geschichte der Lehre von der Freyheit Hoffnung gemacht. Neuere, Schriftsteller über diesen Gegenstand sind:

- 1) Hobbes, the question concerning Liberty and Necessity. London 1656. auch in f. Tripos London, 1684.
- 2) Bened. de Spinoza in Ethica P. II.
- 3) Locke in seinem Werke über den menschlichen Verstand.
- 4) Leibnitz im Anhang zur Theodicee etc. und mehrern Aufsätzen.
- 5) Samuel Clarck, demonstration of the Being and attributes of God, London 1716. 8. Collection of papers, which passed between Mr. Leibnitz and D. Clarck in the Years 1715. 1716. relating to the principles of natural philosophy and Religion. London, 1717. Deutsch herausgegeben von Köhler.
- 6) Crusius in f. Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, in f. Anweisung vernünftig zu leben, und in f. besondern Abhandlung vom rechten Gebrauch und Einschränkung des Satzes vom zureichenden Grunde.
- 7) Search, Freewill, Fore-knowledge, and Fate 1763. London, 8. Light of nature 5. Th.
- 8) Priestley Examination of Berkeley, Reid and Beattie. Ebend. The doctrine of philosophical Necessity illustrated. 1777. 8. Eben-

deff. A free discussion of the doctrines of Materialism and philosophical necessity. London, 1778. 8.

9) J. Palmer Observations in Defense of the liberty of Man as a moral agent in Answer to D. Priestley's Illustrations of philosophical necessity 1780.

10) Observations on Man, his frame, his Duty and his Expectations, London 1749. übersetzt von Spieren mit Zusätzen und Anmerkungen von Pistorius. Rostock 8. 2. B. 1772. 1773.

11) Basedow in seiner Philalethie.

12) Martin Ehlers über die Freyheit. Deutsch und Französisch erschienen.

13) Tetens in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 12ter Verf.

14) Platner in seinen philosophischen Aphorismen.

15) Kant in der Kritik der reinen Vernunft, der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und der Kritik der praktischen Vernunft.

16) J. A. H. Ulrich Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Jena 1788. 8.

- 17) Ueber Determinismus und moralische Freyheit. Offenbach, 1789.
- 18) Jakob über die Freyheit vor Kiefewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.
- 19) K. H. Heydenreich Natur und Gott, nach Spinoza, 1. Th. Ebendess. Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion 2ter Theil. Ebendess. Moralische Gotteslehre.
- 20) Schmid Moralphilosophie N. A.
- 21) Jakobi Briefe über die Lehre des Spinoza. N. A. 1790.
- 22) Versuch zu Beantwortung der Frage: ob die transcendente Freyheit mit der Abhängigkeit der menschlichen Seele von Gott, als ihrem Schöpfer bestehen könne v. Snell im Born-Abichtischen philosophischen Magazine, 2. B. 4. St.
- 23) Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. 2. Theil.
- 24) Leonhard Creuzer über die Freyheit. Gießen, 1793.
- 25) Michaelis diss. de libertate voluntatis humanae Lips. 1793. 4.

b) Ueber den Begriff des höchsten
Gutes.

- 1) Cicero de finibus bonorum.
- 2) Die wichtigern Schriftsteller über die Systeme des Epicur und der Stoiker.
- 3) Garve in seinen Anmerkungen zu seiner Uebersetzung von Fergusons Moralphilosophie S. 378. 8.
- 4) Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und der Kritik der praktischen Vernunft.
- 5) C. W. Snell über den Begriff vom Guten überhaupt, und vom höchsten Gute insbesondere, im Born-Abichtischen Magazine B. 2, St. 4.
- 6) Schmid in s. Moralphilosophie.

c) Ueber die unbedingte Triebfeder
das moralische Gesetz zu erfüllen.

- 1) Kants Kritik der praktischen Vernunft.
- 2) Schmid's Moralphilosophie.

d) Ueber die Vereinigung unfreier strengen Verpflichtung durch das moralische Gesetz mit unsern rechtmäßigen Ansprüchen auf Glückseligkeit.

1) Kant in f. Kritick der praktischen Vernunft. Ebenders. in der Kritick der Urtheilskraft. Ebenders. in die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

2) Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. 1ter Theil.

3) Schmid in f. Kritick der praktischen Vernunft in f. Moralphilosophie.

4) Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion von K. H. Heydenreich. 1. Th. Leipzig 1790. 2. Th., Leipz. 1791. Ebendess. Grundsätze der moralischen Gotteslehre. Leipzig, 1792.

5) I. H. Jakob Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht, eine Preisschrift mit einiger Veränderung von den Verf. selbst aus dem Lateinischen übersetzt. Züllichau 1790. 8.

6) Ebenders. über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes. Libau, 1791. 8.

7) Fichte Versuch einer Kritik aller Offenbarung. N. A. Königsberg 1792.

[8) Reinhold über die Grundwahrheit der Moralität und ihr Verhältniß zur Grundwahrheit der Religion im deutschen Merkur, März 1791.

VI.

a) Ueber das Verhältniß der Moralphilosophie zu den übrigen Theilen des philosophischen Systems.

1) Kant Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre II. Hauptstück II. Abschn. III. Hauptst.

2) K. H. Heydenreich Encyclopädische Einleitung in das Studium der Philosophie. Leipzig, 1784. 8.

b) Ueber Geschichte der Moralphilosophie.

1) C. G. Everbeck super doctrinae de moribus historia, eius fontibus, conscribendae ratione et utilitate commentatio. Hal. 1787.

2) Cudworth de aeternis iusti et honesti notionibus in System. Intellect. Edit. Mosheim, Jen. 1733. 2. T. fol.

3) Darstellungen einzelner wichtiger Moralsysteme als: Gassendi de vita moribus placitisque Epicuri, Batteux u. a. über ebendenselben; Lipsius, Tiedemann u. a. über das Stoische System, Barbeyrac über die Moral der Kirchenväter, u. a. S. Meiners und Gurlitts Handbücher der philosophischen Geschichte.

c) Die wichtigsten neuen Moralsysteme vor Kant sind:

1) Bened. de Spinoza Ethica, in Operibb. posth. 1677. 4.

2) Puffendorf Elementa jurisprudentiae universalis. Hagae 1660. de jure naturae et gentium l. VIII. 1672. 4. c. n. Hertii et Barbeyracii. Ed. Mascovii Fr. et Lips. 1744. 1759. 4. de officio hominis et civis. 1673. 1717. 1769.

3) Rich. Cumberland de legibus naturae Lubec. et Fr. 1672. 1683. 8.

4) Chr. Thomafius Anleitung zur Sittenlehre. Halle, 1718. 8. Ausübung der Sittenlehre. Halle 1718. 8. Fundamenta juris naturae et gentium. Hal. 1705. 1718. 4. Institutiones jurisprudentiae divinae, Lips. 1688. Hal. 1730. 4.

- 5) Chr. Wolfs vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle 1720. 8. Philosophia practica uniuersalis. Francof. et Lips. 1738. 2. Th. IV. Philosophia moralis s. Ethica Halae 1750. 2 T. 4. Jus naturae et gentium 1740 — 1749. IX. T. 4.
- 6) Ethica philosophica. Auct. Alexandro Gottl. Baumgarten,
- 7) G. F. Meyers allgemeine praktische Weltweisheit. Halle, 1764. 8. Recht der Natur. Halle, 1767. Lehre von den natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen Halle, 1720.
- 8) Chr. Aug. Crusius Anweisung vernünftig zu leben. Leipzig, 1767. 8.
- 9) J. B. Basedow praktische Philosophie für alle Stände. Dessau, 1758. 1777. 2. Th. 8.
- 10) A System of moral philosophy in three boocks, written by the late Francis Hutcheson. London. — Deutsch in 2 Bänden zu Leipzig.
- 11) Instituts of Moralphilosophy. By Adam Ferguson. Edinburgh. — Uebers. und mit einigen Anmerk. von Christ. Garve, 1772. 8.

- 12) J. G. H. Feders praktische Philosophie. Göttingen, 1776. 8. Grundlehren zur Kenntniss des menschlichen Willens. Göttingen, 1782. 8. Untersuchungen über den menschlichen Willen, 3. Th. 8. Göttingen, 1770.
- 13) Chr. F. Gellert moralische Vorlesungen. Leipzig, 1770. 2 B. 8.
- 14) J. A. H. Ullrich Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften. 2ter Theil. Jena, 1776. 8. Jnitia philosophiae just. Jen. 1783. 1792.
- 15) J. A. Eberhard Sittenlehre der Vernunft. Berlin, 1781. 8.
- 16) Ernst Platners philosophische Aphorismen. 2ter Theil.
- 17) (Schulz) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religionen. 4 Theile. Berlin, 1783. 1787.
- 18) M. Payley Grundsätze der Moral und Politick, aus dem Englischen übersetzt mit einigen Anmerkungen und Zusätzen von Christian Garve. 2 Theile. Leipzig, 1787.
- 19) K. F. Bahrdts System der moralischen Religion, 2 Bände. 1787.

- 20) R. I. Beckers Vorlesungen über die Rechte und Pflichten der Menschen. 2 Theile. Gotha, 1791. 193. 8.
- 21) Schmidts Versuch einer Moralphilosophie N. A. Jena, 1792.
- 22) Abichts neues System der Tugendlehre. Erlangen, 1790.
- 23) Die moralischen Wissenschaften, von einem Ungenannten. Leipz. 2 Th. 1792. 1793.

VII.

Ueber die Würde der Moralphilosophie.

1) Diejenigen Schriften, welche die Würde der menschlichen Natur selbst darstellen, besonders:

- a) James Burgh the dignity of human nature. London, 1776. 2 Voll. 8.
- b) Justus Möser der Werth wohlerzogener Leidenschaften. Bremen, 1777. 8.
- c) Zollikofers Predigten über die Würde des Menschen.
- 2) Kant in der Kritick der praktischen Vernunft. II. Th. Methodenlehre.
- 3) K. H. Heydenreich Encyklopädische Einleitung in das Studium der Philos. 3. Th.

I.

Kritische Prolegomenen
 über die
 Möglichkeit
 der
 Erkenntnis sittlicher Gegenstände
 ihren
 Umfang und Grenzen.

Ehe wir die Beantwortung der Frage unternehmen können, ob es möglich sey, sittliche Gegenstände zu erkennen, welchen Umfang und welche Grenzen diese Erkenntnis habe, müssen wir unstreitig den Begriff der Sittlichkeit vorläufig auf eine Weise bestimmt haben, bey welcher wir die Einstimmung aller derer voraussetzen können, welche ihre Vernunft entwickelten, und durch kein Privatinteresse verführt sind, die Data ihres Bewusstseyns zu verleugnen.

§. I.

Sittlichkeit ist das Verhältniß freyer Handlungen zu einem alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise ohne Einschränkung und Nachlaß verbindendem,

seiner selbst wegen und ohne Rücksicht auf einen äußern Zweck vollgültigem Vernunftgesetze.

§. 2.

Freye Handlungen erfolgen in Gemäßheit gewisser Maximen, welche dem alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise verbindenden, seiner selbst wegen und ohne Rücksicht auf einen äußern Zweck vollgültigen Vernunftgesetze entweder widersprechen, oder mit ihm harmoniren.

§. 3.

Sittlichkeit setzt also voraus:

- a) Ein Gesetz der Vernunft, welches seiner selbst wegen, und ohne Rücksicht auf einen äußern Zweck vollgültig ist:
- b) Ein Gesetz also, welches alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise ohne Einschränkung und Nachlaß verbindet, welches demnach von denselben unter allen Umständen ausgeübt werden soll;
- c) Ein Vermögen der Freyheit um dieses Gesetz zu realisiren.

Dieser Begriff von Sittlichkeit ist keinesweges willkürlich angenommen; er ist derjenige, welchen die entwickelte Vernunft eines jeden Menschen unausbleiblich hervorbringt, und welcher uns Allen bey unsern natürlichen Urtheilen über Handlungen der Menschen unablässig vor-schwebt. Selbst Leugner und Bezweifler des wirklichen Daseyns der Moralität können doch jenen Begriff nicht leugnen oder bezweifeln; sie müssen zugestehen, daß er von allem Widerspruche frey ist, und etwas ganz andres ausdrückt, als Annehmlichkeit, Nützlichkeit, Anständigkeit u. a. Diejenigen z. B. welche zeigen wollen, aller moralischer Unterschied der Handlungen gründe sich auf Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft, verborgenen Eigennutz und dergleichen, haben dennoch die wesentlichen Merkmale des Begriffes der Sittlichkeit vor Augen, und sondern sich nur in der Erklärung seines Ursprunges von den übrigen Moralisten ab.

§. 4.

Die Frage: ob Erkenntnis sittlicher Gegenstände für uns möglich sey; kommt zurück auf die Frage: ob wir fähig seyen, ein Gesetz der Vernunft, welches seiner selbst wegen und ohne Rücksicht auf

einen äußern Zweck vollgültig ist, und alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise ohne Einschränkung und Nachlaß verbindet, und ein Vermögen der Freyheit zu erkennen, vermittelt dessen wir jenes Gesetz realisiren können.

§. 5.

Um ein Gesetz der Vernunft zu erkennen, wie es eben bestimmt worden, bedürfen wir weder einer Erkenntnis unsers geistigen Grundwesens noch der von uns verschiedenen Dinge an sich.

Die Kritik der Vernunft zeigt die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich überhaupt, und eines geistigen Grundwesens des Menschen insbesondere.

Ein Ding an sich ist, im Gegensatze des erscheinenden Dinges, jedes Etwas, wiefern es für sich, ohne alle Beziehung auf irgend ein Erkenntnisvermögen, bestimmt geeigenschaftet ist. Der Begriff des Dinges an sich liegt jederzeit zugleich in dem Begriffe des erscheinenden Dinges, wenn er vollständig vorgestellt wird; sich etwas zu denken, was erscheinen könnte, und doch, inwiefern es nicht erschiene, kein für sich bestehendes

Wesen hätte, würde eben so gewiss widersinnig seyn, als es logisch unmöglich ist, sich vorzustellen, dass in der wirklichen Welt aus einem Nichts ein Etwas würde. Der Begriff eines Dinges an sich ist zwar ein leerer Begriff, aber deshalb doch kein nichtiger Begriff. Er drückt ein Etwas aus, welches uns so gewiss ist, als unser eignes Daseyn, sagt aber von ihm bloße Negationen aus, ohne eine positive Eigenschaft angeben zu können.

Der Begriff eines Dinges an sich darf nur gehörig entwickelt seyn, um aus ihm selbst die Unmöglichkeit einer bestimmten Erkenntnis desselben zu begreifen. Unwidersprechlich überzeugt von derselben werden wir, sobald wir die Bedingungen aller für uns möglichen Erkenntnis genauer überlegen.

- 1) Sinnlichkeit und Verstand gewähren uns nur eine Erkenntnis, welche den Formen jener und den Begriffen dieses angemessen ist;
- 2) Die Grundsätze des reinen Verstandes drücken bloß Bedingungen aus, (unter denen allein wir die Dinge der Natur in nothwendigen Zusammenhänge vorstellen können;

also nur Requisite einer möglichen Erfahrung;

- 3) Die Vernunft drückt in ihrem höchsten Grundsätze nur die Bedingung aus, unter welcher unsre Erkenntnisse Einheit und Vollendung haben; ihre metaphysischen Ideen sind zwar nothwendige aber aller objectiven Realität ermangelnde Gedanken.

S. in der Kritik der reinen Vernunft die transcendente Aesthetick, die transcendente Logick, Analytick, Dialektick.

Die Handlungen unsers Vorstellungs- Begehrungs- und Gefühlvermögens sind in einem Bewusstseyn enthalten, und wir sind durch die Natur unsrer Vernunft gezwungen, sie auf die Idee eines beharrenden, einfachen, persönlichen Wesens zu beziehen. Allein die Idee eines solchen Wesens ist auch nichts mehr als Idee, nothwendige, innerlich zusammenstimmende Vorstellung, aber ohne objektive Realität.

Siehe in der Kritik der reinen Vernunft die transcendente Dialektick, von den Paralogismen d. r. Vernunft.

Die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich, und geistiger Substanzen ist kein Hinderniß befriedigender Erkenntnis des Moralgesetzes. Denn seinem wesentlichen Begriffe nach muß ein solches Gesetz schlechterdings durch sich selbst verständlich und seiner selbst wegen gültig seyn, muß ohne alle Rücksicht auf einen äußern Zweck verbindende Kraft haben. Wenn also der Mensch sich eines solchen Gesetzes nur vollständig, bestimmt und deutlich bewußt werden kann, so hat er nicht nöthig, nach der Erkenntnis der absoluten Natur seiner geistigen Substanz oder andrer von ihm verschiedner Dinge zu verlangen, von deren Vorstellung ohnehin ein wahrhaft sittliches Gesetz ganz unabhängig seyn muß.

§. 6.

Eben so wenig bedürfen wir zur Erkenntnis eines solchen Gesetzes der Annahme irgend einer Hypothese zur Bestimmung der Natur der Körper- und Geisterwelt oder zur Erklärung der Vereinigung des Leibes und der Seele. Alle diese Hypothesen sind vielmehr, jede in einer gewissen Rücksicht, von nachtheiligem Einflusse auf die Richtigkeit unsrer Ideen.

Sobald der Mensch es unternimmt, die Natur der Körper an sich, und der Subjekte der geistigen Wirkungen an sich, zu erkennen und zu begreifen, schwärmt er über die Gränzen möglicher Erkenntnis hinaus, und verwickelt sich unausbleiblich in Irrthum und Wahn. Keine von allen Hypothesen, welche Erkenntnis von Körpern und geistigen Wesen an sich, ankündigen, harmonirt mit den Thatfachen unsers Bewusstseyns; weit entfernt, eine derselben zu erklären, stehen sie vielmehr in Widerspruche mit denselben.

- 1) Der Materialism leugnet überhaupt die Möglichkeit einer geistigen Substanz, und die Seele des Menschen ist ihm nichts anders als die körperliche Organisation desselben, wiefern sie durch eine gewisse eigenthümliche Einrichtung fähig ist, das Bewusstseyn, und die in demselben erscheinenden Wirkungen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens hervorzubringen. Nach dem Materialism stehen alle Handlungen und Zustände der Wesen unter nothwendigen Naturgesetzen; im Menschen selbst erfolgt nach ihm alles mit unaufheblicher Bestimmtheit; es giebt also nach ihm kein verpflichtendes Moralgesetz der Ver-

nunft, keine Freyheit des Willens, ja überhaupt eigentlich gar keinen Willen.

Der Materialism wird dadurch widerlegt, daß man nach Grundfätzen der Vernunftkritick die subjectiven Bedingungen und dadurch bestimmten Schranken unsrer Erkenntnis der sogenannten Körperwelt darthut, zeigt, daß wir diese Körper nur als Erscheinungen kennen, aber von den Substraten ihrer Form zu erscheinen nichts wissen. Wenn also der Materialist seiner Seits sich mit überschwenglicher Erkenntnis der Körperwelt brüstet, überführt man ihn, daß er sich in gänzlicher Unwissenheit über das Wesen derselben befindet, und sich ohne Erfolg anstrengt, die unleugbaren Thatfachen der geistigen Vermögen durch einen Gegenstand zu erklären, der ihm, seiner absoluten Natur nach, völlig fremd ist.

2) Der Spiritualism unternimmt es, die geistigen Erscheinungen aus der Natur einfacher denkender Substanzen, als durch Vernunft, an sich zu erkennender Wesen zu erklären. Die vorzüglichsten Systeme des Spiritualism sind:

1) Der Cartesiansche Dualism. Man eignet nicht ohne Grund dem Cartes das

Verdienst zu, den Begriff der Geistigkeit zuerst rein und bestimmt aufgestellt zu haben. Nach ihm besteht die Welt aus Materie, deren Charakter Ausdehnung und Bewegung ist, und aus geistigen Substanzen, deren Wesen in der Einfachheit und Denkkraft besteht.

2) Die Leibnizische Monadologie.

Leibniz verwarf den Dualism, und erklärte die Körper für bloße Aggregate einfacher vorstellender Substanzen und ihre Ausdehnung für eine bloße Folge der verworrenen sinnlichen Vorstellungsart, welche wegfallen müsse, sobald sie durch Verstand und Vernunft erkannt werden, Vermögen, welche den Schein durchdringen, und die absolute Natur der Dinge selbst ergründen. Die vorstellende Kraft macht nach Leibnitz das Wesen jeder Substanz aus, nur mit dem Unterschiede, daß gewisse Substanzen (Geister) deutlicher, andre (die Thierseelen) klarer, andre (die Elemente der Körper) nur dunkler Vorstellungen fähig sind.

3) Der Berkeleyische Idealism. Berkeley unternimmt es, zu zeigen, daß sich das Daseyn materieller Substanzen außer den Geistern gar nicht gedenken lasse; der Ge-

genstand unserer Sinnenerkenntnis ist nach ihm: die materielle Welt in Gottes Idee, welche durch göttliche Kraft auf uns wirkt und uns vorschwebt, indem wir es mit außer uns befindlichen Körpern zu thun zu haben glauben.

Die Art, wie jedes von diesen spiritualistischen Systemen sich über die Vereinigung von Leib und Seele erklärt, folgt aus der Natur der Systeme selbst:

- 1) Nahm des Cartes Materie und Geist als ganz entgegengesetzte heterogene Substanzen an, so konnte er das harmonische Zusammenwirken des Leibes und der Seele nur durch Dazwischenkunft der Gottheit erklären. Diefes leitete ihn auf seine Hypothese der gelegentlichen Urfachen, nach welcher die Vorstellungen von körperlichen Wesen, Beschaffenheiten und Veränderungen durch Einwirkung der Gottheit entstehen,
- 2) Liefs Leibnitz das Univerfum aus einartigen mit Vorstellkraft begabten Substanzen entstehen, waren ihm Körper nur Aggregate verworren vorgestellter Substanzen, konnte nach ihm keine Substanz in die andere einwirken,

so blieb ihm nichts übrig als eine prästabilirte Harmonie anzunehmen, nach welcher die Gottheit das harmonische Zusammenwirken der Substanzen, ohne allen Einfluß der einen auf die andere, ursprünglich vorherbestimmt hat.

- 3) Wirkt nach Berkeley nur die göttliche Idee der Materie auf unsre Vorstellungskraft, ohne daß außer ihr materielle Dinge seyen, so bedarf er keiner besonderen Hypothese, um den Zusammenhang von Körper und Geist begreiflich zu machen.

So wie sich die für die Moralität schlechterdings nothwendige Freyheit mit dem Systeme des Materialism nicht verträgt, so kann sie eben so wenig bey dem Systeme des Spiritualism Statt finden, in welcher Form es auch erscheine. „Die deterministische Vorstellung von der Freyheit, sagt Reinhold: (Briefe über d. K. Philos. 2. Th. 341. 342.) ist die einzige, die sich nicht nur mit was immer für einem Spiritualism verträgt, sondern aus jedem unvermeidlich folgt. Nach jedem dieser Systeme bringt zwar die Seele ihre Vorstellungen als Substanz durch ihre eigenthümliche ihr anerschaffene Selbstthätigkeit, die sich durch Verstand und Vernunft äußert, in sofern hervor, als diese Vorstellungen von Verstand

und Vernunft abhängen. Allein der objective Grund derjenigen Vorstellungen, durch welche die Seele andre Dinge sich vorstellt, liegt immer außer ihr, und zwar nach dem dualistischen Realismus in der Gottheit vermittelt der gelegentlichen Ursachen, nach dem monistischen Idealismus in der Gottheit ohne diese Ursachen, und im Leibnitzischen Spiritualismus in der von der Gottheit vorherbestimmten Harmonie. In jeder dieser Vorstellungsarten hängt also der Zusammenhang, in welchen die Vernunft die Objekte des Verstandes vorstellt, keinesweges von der bloßen Selbstthätigkeit der Vernunft; sondern lediglich von etwas außer ihr ab, und der Wille, der durch Vernunft bestimmt wird, wird durch einen von der Person schlechterdings unabhängigen Zusammenhang, den die Vernunft, nur, wie er gegeben ist, vorstellen, keinesweges aber selbst hervorbringen kann, bestimmt. Die Vernunft bringt zwar die Vorstellung von den Gesetzen hervor, aber die Gesetze selbst sind außer ihrem Vermögen bestimmt, und die Handlungen der Person, die in der Vernunft ihren Grund haben, sind durch die Vernunft selbst an die unvermeidlichen Gesetze gebunden, die derselben von außen her gegeben sind.“

Kants Kritick der reinen Vernunft Elementarlehre. II. Th. II. Abth. II. B.

Schmid empirische Psychologie I. Th. von der Seele überhaupt. 5. Th. über den menschlichen Leib.

Platner in f. philos. Aphorismen I. Th. vorzüglich in den Abschnitten über den Berkeleyischen Idealism und das Leibnitzische System.

Reinhold, Briefe über die Kantische Philos. II. Th. 9ter Brief.

§. 7.

Derjenige Begriff der Seele, welchen die kritische Philosophie aufstellt, ist der einzige, welchen wir bey Erforschung der Möglichkeit der Erkenntnis des moralischen Gesetzes voraus setzen dürfen.

Nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie ist es nicht der Willkühr des Menschen überlassen, ob er sich eine Seele zueigne oder nicht, vielmehr muß er dieß, und zwar in einer bestimmten Form. Nämlich der Mensch muß die sämmtlichen in einem Bewußtseyn begriffenen Vermögen seines Gemüths auf die Idee eines absoluten Subjektes beziehen, muß ihm Substantialität zueignen, und diejenigen Merkmale absprecken, welche nur der Erscheinung der äußern Dinge zukommen. Diese Idee drückt kei-

nesweges das Wesen der Seele, als eines Dinges an sich aus, sondern, um mich der Worte des eben vorher angeführten Weltweisen zu bedienen, die wesentlichen in der Natur der Denkkraft bestimmten Merkmale, unter welchen das an sich unbegreifliche und nicht vorstellbare Wesen der Seele als Subjekt des Gemüthes gedacht wird.

§. 8.

Derjenige Begriff von Seele, welchen die kritische Philosophie aufstellt, ist keinesweges ein nichtiger Begriff; er deutet wirklich auf ein Wesen hin, welches aber an sich unerkennbar und unbegreiflich ist. Gänzlich leer aber ist er an Eigenschaften, welche dem Dinge an sich zukommen mögen, welches er bezeichnet.

§. 9.

Der Skeptiker selbst kann die Allgemeingültigkeit dieses Begriffes nicht leugnen, ohne in Widerspruch mit dem menschlichen Bewußtseyn zu kommen.

§. 10.

Obwohl man die geistigen Vermögen auf jenen Begriff der Seele beziehen muß, so kann man doch aus diesem Begriffe jene Vermögen nicht herleiten, welche

welche lediglich auf den verschiedenen Thatsachen des Bewusstseyns, den Zuständen des Vorstellens, Begehrens, und Fühlens beruhen. Der Wille also und seine Freyheit kann nicht aus dem Begriffe einer geistigen Substanz hergeleitet werden.

Man prüfe in dieser Hinsicht Crusiussens Versuche, Natur und Freyheit des Willens aus dem Begriffe der Substanz abzuleiten. S. desselben Metaphysick und Anweisung. v. z. 1.

§. II.

Die Annahme einer absoluten Grundkraft der Seele ist zum Behufe unsrer Untersuchungen keinesweges erforderlich.

Grundkräfte sind entweder nur comparative oder absolute Grundkräfte:

a) Grundkräfte des Gemüths im comparativen Sinne sind Kräfte, in Beziehung auf welche gewisse andre bekannte Kräfte desselben nur verschiedene Aeufferungen dieser wenigen sind, worauf sie sich gründen.

b) Eine absolute Grundkraft müßte alle vorhandene Vermögen und Kräfte, d. i. Zu-

stände und Erscheinungen des Gemüths begreiflich machen.

Man lese über diesen Gegenstand:

- 1) Crusius Metaphysick von §. 70. an. (Ausg. Leipzig, 1766.) Crusius dogmatifirt auch hier gar sehr, macht aber viele scharfsinnige Bemerkungen über die Kriterien wahrer Grundkräfte.
- 2) Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 676. (2. A.)
- 3) Schmidts empirische Psychologie. Erster Theil von der Seele überhaupt, §. IX. X. XI.

Unfre Vernunft hat ein aus ihrer Natur selbst entspringendes Interesse, nicht nur komparative Grundkräfte anzunehmen, sondern sogar diese auf eine einzige absolute Grundkraft zurück zu führen. Zur Annahme komparativer Grundvermögen, berechtigen sie die Thatfachen in unserm Bewusstseyn selbst. Allein die Zergliederung von diesen leitet keineswegs auf eine absolute Grundkraft. Aus der Natur der Substanz kann, wie Vernunftkritick hinlänglich zeigt, kein Beweis für Einheit der Grundkraft genommen werden.

Durch die jederzeit bloß hypothetische Annahme einer absoluten Grundkraft, wird keine

Erscheinung des menschlichen Gemüths begreiflich gemacht. Vielmehr hat die Voraussetzung einer bestimmten Grundkraft nicht selten der richtigen Kenntniss der geistigen Vermögen geschadet, wie sich an dem Beyspiele der Vorstellungskraft als radikaler Grundkraft vorzüglich in Beziehung auf den Willen zeigen lässt.

§. 12.

Unter einem Vermögen der Seele denken wir bloß den Grund der Möglichkeit einer Klasse homogener Zustände des Gemüths.

§. 13.

Unter einer Kraft der Seele denken wir den Grund der Wirklichkeit einer Klasse homogener Zustände des Gemüths.

Indem wir Vermögen und Kräfte der Seele in diesem Sinne annehmen, überspringen wir keinesweges die Gränzen des menschlichen Erkenntnisses, handeln nicht ohne zureichenden, vor dem Richterstuhle der Vernunft vollgültigen Grund. Uebersehen wir die mannigfaltigen Zustände unsers Gemüths, so bemerken wir unter ihnen Einartigkeit und Verschiedenartigkeit nach Gesetzen; so wie wir nichts ohne Grund denken können, müssen wir für die verschiedenen Klaf-

fen einartiger Zustände bestimmte Gründe ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit annehmen; diese nennen wir Vermögen und Kräfte. Der Skeptizismus selbst kann gegen die Annahme derselben in diesem Sinn, und aus diesem Grunde nichts erhebliches einwenden.

Nach diesen Vorerinnerungen kehren wir zu der Frage zurück: wie die Erkenntnis moralischer Gegenstände im oben bestimmten Sinne möglich sey?

§. 14.

Moralische Gesetze, Gesetze für die Freyheit, werden nicht gefunden, wie Naturgesetze.

Die in der Sinnlichkeit, dem Verstande und der theoretischen Vernunft nothwendig bestimmten Gesetze der Natur und Erfahrung lernt jeder Mensch durch Zergliederung des in seinem Bewusstseyn enthaltenen Systems von Erkenntnissen; eine Operation, die ihn unausbleiblich zu den Bedingungen hinleiten muß, ohne welche für ihn gar keine Erkenntnis des Wirklichen möglich wäre. Jedes Erkenntnis schließt, als ein solches, nothwendig die Gesetze ein, ohne welche es nicht daseyn könnte, von welchen seine ganze Form abhängt. Gesetze für freye Handlungen, wie es die moralischen sind, können

nicht aus den Begriffen der freyen Handlungen selbst entwickelt werden, denn da sie nicht die Bedingungen der Möglichkeit derselben sind, vielmehr freye Handlungen ihnen auch widersprechen können, so sind sie auch nicht, wie etwa die Naturgesetze, in den Naturerkenntnissen, in den Begriffen der freyen Handlungen enthalten.

§. 15.

Moralische Gesetze werden gefunden, durch Zergliederung der in unsrer Vernunft nothwendig bestimmten Form, Handlungen vernünftiger freyer Wesen zu beurtheilen.

§. 16.

Daß eine gewisse Form, über die Handlungen vernünftiger freyer Wesen zu urtheilen, durch die Vernunft nothwendig bestimmt sey, erhellet daraus, daß der Mensch sich selbst widersprechen müßte, wenn er sie nicht befolgte.

Es ist nicht hinreichend, wenn man bloß zeigt, diese Form zu urtheilen pflege sich jedem Menschen, dessen Vernunft entwickelt ist, aufzudringen, und alle Menschen von gleich gebildeter Vernunft stimmen in ihr überein. Denn dieß ist doch bloß eine empirische Beobachtung, welche keine Gewissheit mit sich führt, eine un-

vollständige Induktion, welche weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit gewähren kann. Der Skeptiker erkennt mit Recht ihre Beweiskraft nicht an, und behauptet, daß daraus, daß einige Menschen von gebildeter Vernunft eine gewisse Form, über freye Handlungen zu urtheilen, befolgen, nicht zu schliessen sey, daß dieß auch nothwendig so seyn müsse. Es muß also streng bewiesen werden, der Mensch widerspreche sich selbst, wenn er jene Form nicht anwendet. Hierzu bedürfen wir aber der Feststellung gewisser Grundsätze, deren Vollgültigkeit kein Mensch, ohne sein Bewußtseyn aufzuheben, leugnen kann.

§. 17.

So wie der denkende und erkennende Mensch durch die ursprüngliche, unveränderliche Einrichtung seines Verstandes und seiner Vernunft gezwungen ist, die Verknüpfung widersprechender Merkmale mit einem und demselben Subjekte zu vermeiden, und nichts ohne zureichenden Grund für wahr zu halten; so ist der wollende Mensch durch das ursprüngliche und unveränderliche Verhältniß der Gesetze des Verstandes und der Vernunft zu dem Willensvermögen bestimmt, in der Motivirung seiner Handlungen keinen Widerspruch zuzulassen, und sich nicht ohne zureichenden Grund zu irgend einer Handlung zu bestimmen.

Der denkende und erkennende Mensch hat mit dem wollenden Menschen im Grunde dieselben höchsten Gesetze. Jenem gebietet die Natur ohne Ausnahme und Nachlass Einheit, Harmonie in seinen Vorstellungen und Erkenntnissen, diesem gebietet sie Einheit und Harmonie in der Anerkennung von Gesetzen für seine Handlungen, Selbstbestimmung nach Maximen, welche mit der ganzen Stufenfolge von Gesetzen für den Willen harmoniren.

Der Satz des Widerspruchs geht, praktisch angewendet, in das Geboth über: Indem du dich nach einem Gesetze zum Handeln bestimmst, widersprich dir selbst nicht! (Verletze kein höheres Gesetz)! Der Satz des zureichenden Grundes geht, praktisch angewendet, in das Gesetz über: Handle nach dem höchsten Gesetze.

Es ist unmöglich, daß der Mensch sich selbst widerspreche, er muß also nothwendig diejenige Form, über die Handlungen freyer Wesen zu urtheilen, befolgen, welche er nur im Widerspruche gegen sich selbst aufgäbe.

Nach einem höhern Grunde zu fragen, würde ganz sinnlos seyn; denn man würde dann nichts anders fragen, als: warum der Mensch in seinen Vorstellungen das Widersprechende nicht

vereinigen könne; eine Frage, auf die man nur wieder nach dem Satze des Widerspruchs antworten kann: weil er ist, was er ist, und nicht zugleich auch das seyn kann, was er nicht ist.

§. 18.

Ich erkenne also ein moralisches Gesetz, im oben bestimmten Sinne, wenn ich einsehe, daß der Mensch in Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn er es nicht in seiner Selbstständigkeit, Reinheit und vollem Umfange für gültig hielte, und aller Beurtheilung freyer Handlungen zum Grunde legt.

§. 19.

Ich erkenne ein höchstes moralisches Gesetz, als ein solches, wenn ich einsehe, daß der Mensch in Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn er ihm nicht alle andre praktische Gesetze und Regeln unterordnete.

§. 20.

Der Skeptiker, nach Grundsätzen, muß die Gültigkeit des bisher befolgten Prinzips für die Erkennbarkeit moralischer Gesetze zugestehen.

Der Skeptiker ohne allen Grundsatz ist, wenn es je einen solchen wirklich giebt,

wie ich nicht glaube, für ein Wesen ganz andrer Art zu halten, als es die Menschen sind; Menschen können sich mit ihm in gar keinen Wechsel von Ideen, keine gegenseitige Mittheilung ihrer Ueberzeugung und deren Gründe einlassen, weil er in nichts mit ihnen übereinstimmt, kein Prinzip als allgemein gültig zulässt.

Nur derjenige Skeptiker, welcher die obersten Prinzipien des Denkvermögens anerkennt, und nach ihnen die Möglichkeit aller objectiven Erkenntnis leugnet, nur dieser kann ein Theilnehmer an philosophischen Streitigkeiten seyn; denn da wir mit ihm in den allgemeinsten Grundsätzen einig sind, so können wir ihm wirklich Gründe entgegen setzen, und von seiner Seite Anerkennung derselben für möglich halten.

Die Allgemeingültigkeit des Satzes vom Widerspruche, und des vom zureichenden Grunde kann kein Skeptiker leugnen. Da nun unsre Methode, die Erkennbarkeit moralischer Gesetze zu beweisen, auf jenen Gesetzen ruht, so muß er sich mit uns über dieselbe vereinigen.

§. 21.

Wenn wir fähig sind, ein moralisches Gesetz zu erkennen, so erkennen wir es an sich. Ein blos

erscheinendes *moralisches* Gesetz ist ein Nichts.

Moralische Gesetze sind Gesetze, wiefern sie erkannt werden; ihr wahres Seyn, als Gesetze, liegt in der nothwendigen Art sie zu erkennen, ohne Beziehung auf die Erkenntnis desjenigen Wesens, für welches sie gelten, sind sie nichts.

Die Gründe gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich können also ein moralisches Gesetz nicht treffen, und ein Skeptiker würde sich ihrer vergebens bedienen, um die Gültigkeit eines solchen zweifelhaft zu machen. Dinge an sich ver-
mögen wir nicht zu erkennen, wiefern die Stoffe, die wir mittelst der Sinnlichkeit zu ihrer Vorstellung bekommen, die Form unsers Erkenntnisvermögens annehmen müssen, um von uns erkannt zu werden. Moralische Gesetze stellen die Form dar, welche die Willensbestimmungen vernünftiger freyer Wesen haben sollen; sie stellen also etwas dar, was durch Vorstellung von ihnen, ihnen vollkommen gemäß wirklich werden soll; möge nun dieses auch nicht wirklich werden, so ist doch jene gebothene Form schlechterdings und an sich wahr.

Dies leuchtet um so mehr ein, wenn man den wahren Charakter reiner Vernunftgesetze für

Handlungen bestimmt faßt, welche nur in der Vernunft allein, unabhängig von allen äußern Dingen, ihren Grund haben. S. den dritten Theil dieser Propädeutick.

§. 22.

Ein moralisches Gesetz bezieht sich auf Freyheit, und kann ohne Voraussetzung von diesem Vermögen keinen Sinn haben.

§. 23.

Freyheit des Willens ist das Vermögen, sich selbst entweder zur Befolgung des sittlichen Vernunftgesetzes, oder zur Nichtbefolgung desselben zu bestimmen.

§. 24.

Das Vermögen der Freyheit ist mit dem Vermögen des Willens nothwendig verknüpft, so daß ein Wille ohne Freiheit gar kein Wille seyn kann.

§. 25.

Daß der Mensch Freiheit des Willens besitze, kann aus seinen Handlungen an und für sich betrachtet, nicht erkannt werden.

Die Handlungen selbst, nach denen Merkmalen, die an ihnen sind, liefern kein Crite-

rium, daß sie Produkte der Freyheit seyen. Durch Betrachtung derselben erhellt wohl, daß sie aus einem Grunde erfolgten, keinesweges aber, ob sie auch unterbleiben konnten.

§. 26.

Mit der Entwicklung der praktischen Vernunft des Menschen, und zwar ihres reinen Vermögens, entsteht in dem Menschen das Bewusstseyn der Freyheit seines Willens.

§. 27.

So wie das Bewusstseyn des reinen Vermögens der praktischen Vernunft im Menschen dunkel, klar und deutlich seyn kann, kann es auch das Bewusstseyn der Freyheit des Willens seyn.

§. 28.

Das deutliche Bewusstseyn der Freyheit des Willens ist die Einsicht der Unmöglichkeit, sich das Daseyn des moralischen Gesetzes, und das Nichtseyn der Freyheit zugleich ohne Widerspruch vorzustellen, verbunden mit der Ueberzeugung von der Ermangelung aller zureichenden Gründe gegen die Gedenkbarkeit der Freiheit.

Es giebt kein deutliches Bewusstseyn der Freyheit ohne deutliches Bewusstseyn des moralischen Gesetzes. Nur dadurch, daß wir uns der unbedingten Forderung des moralischen Gesetzes und zugleich der Antriebe entgegengesetzter Triebfedern bewußt werden, daß wir unter keinem Vorwande die strenge Kritick der Vernunft über unsre Handlungen und die Ausprüche des Gewissens abweisen können, werden wir überzeugt, daß wir im Besitze jenes Vermögens find.

§. 29.

Die Ueberzeugung des Menschen von der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes und dem Daseyn der Freyheit wird unterstützt durch diejenigen Gefühle, welche aus dem Bewusstseyn derselben mit Nothwendigkeit folgen.

Dies wird durch die Beyspiele der Gefühle der Achtung und Verachtung, Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Reue u. a. erläutert.

§. 30.

Unsre Erkenntnis des moralischen Gesetzes und der Freyheit wird durch die Ueberzeugung vom Da-

seyn eines Gottes weder vollständiger, noch reiner, noch bestimmter.

Für Wesen, die durch ihre Natur bestimmt sind, über ihre freyen Handlungen nach reiner und deutlicher Vernunft Einsicht zu urtheilen, und denen keine höhern Entscheidungsgründe gedenkbar sind, als die, welche durch eine solche Einsicht entstehen, für solche Wesen kann das Daseyn eines Gottes kein Erkenntnisgrund des moralischen Gesetzes, und seiner verbindenden Kraft seyn. Denken sie Gott blos als den Urgrund von allem Möglichen und Wirklichen, nach dem Begriffe der theoretischen Vernunft, so können sie aus diesem Begriffe gar kein Gesetz für Freyheit ableiten; denken sie ihn als moralischen Gesetzgeber, so geschieht dieses nur dadurch, daß sie schon durch bloße Vernunft, ohne alle Voraussetzung eines Gottes, eine moralische Gesetzgebung erkannt haben, und nach derselben erst den Begriff eines Gottes bestimmen. Denken sie Gott, als den Urheber und Vertheiler aller Glückseligkeit; so können sie durch diese Vorstellung zwar zu Motiven der Hoffnung und Furcht, aber nicht zu sittlichen Gesetzen geleitet werden.

Umständlicher wird dieses erläutert im 4ten Theile dieser Propädeutick.

Das wahre Verhältniß der Religionsüberzeugung zur Moral stellt der vierte Abschnitt des fünften Theiles dar.

§. 31.

Es giebt überhaupt keinen vollgültigen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes, als den, welcher aus dem, dem Menschen ursprünglich eignen, Bewußtseyn der moralischen Gesetzgebung hergeleitet ist.

§. 32.

Alle andre Arten, das Daseyn Gottes zu erweisen, vertragen sich mit den richtigen Begriffen vom moralischen Gesetze und der Freyheit nicht.

Eine besondre Ausführung dieser Wahrheit findet sich in Reinholds Briefen über die Kantische Philos. II. Th. 10. Br.

§. 33.

Der Mensch kennt die praktischen Vermögen seiner sinnlichen Natur nur als Erscheinungen, d. h. sie stellen sich ihm im Bewußtseyn nur unter der Form dar, die von der ursprünglichen unveränderlichen Einrichtung seines Erkenntnisvermögens abhängt; gänzlich fremd ist ihm die absolute Natur aller derer,

Triebe, die sich auf Leben und Wohlsein beziehen, und die nach physischen Gesetzen wirken. Diese Eingeschränktheit der menschlichen Selbsterkenntnis hat keinen Einfluß auf die Gültigkeit und Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes.

Der Mensch weiß durch das Bewußtseyn seiner Freyheit, wiefern er durch die Kraft eines rein guten Willens sich die praktischen Vermögen seiner sinnlichen Natur unterwerfen, und der Alleinherrschaft der Vernunft unterordnen kann. Thatfache ist es für ihn, daß er die Fähigkeit einer solchen Obergewalt besitzt, wenn er auch die Art und Weise nicht begreift, wie er durch Vernunft das, was in ihm Natur ist, besiegen könne.

II.

Psychologische Prolegomenen
über die Natur
des
menschlichen Begehrungsvermögens
überhaupt.

§. I.

Jeder Mensch, welcher einer schärfern Reflexion über sich selbst fähig ist, zeichnet in dem aus so mannigfaltigen Vermögen bestehenden Ganzen seiner Natur gewisse Vermögen aus, deren ursprüngliche Gesetzgebungen sich in einem und demselben Bewußtseyn vereinigen, und deren Wirksamkeit nach diesen Gesetzgebungen einer und derselben Spontaneität untergeordnet ist. Man nennt diese Vermögen die geistigen Vermögen des Menschen, im Gegensatze andrer, deren Gesetzgebung außer unserm Be-

Heydenr. Propaed. F

wußtseyn liegt, und deren gesetzmäßige Wirksamkeit unsrer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet ist, d. i. der körperlichen Vermögen.

a) Unter Spontaneität wird hier im Allgemeinen dasjenige Vermögen des Menschen verstanden, vermittelt dessen er fähig ist, nach eignen Zwecken frey zu wirken.

b) Ein erläuterndes Beyspiel für die Unterscheidung eines körperlichen Vermögens, im Gegensatze eines geistigen, ist die Bildungskraft, der Bildungstrieb.

§. 2.

Man nennt den Inbegriff der geistigen Vermögen, bezogen auf die Idee eines absoluten substanziellen, einfachen Subjectes, die Seele, so wie den Inbegriff der körperlichen Vermögen in ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung zum Zwecke einer bestimmten Art des Lebens den Körper des Menschen.

§. 3.

Die charakteristischen Merkmale der geistigen Vermögen passen blos auf drey Hauptvermögen: das Vorstellungsvermögen, Begehrungsvermögen und Gefühlsvermögen.

§. 4.

Das Vorstellungsvermögen ist unter diesen Vermögen das Hauptvermögen, wiefern die Wirkungen des Begehrungs- und Gefühlvermögens Vorstellungen voraussetzen.

Alle erkennbare Vermögen des menschlichen Gemüths, sagt Schmid in s. empir. Psychol. I. Th. XIX. haben die gemeinschaftliche Bestimmung des Vorstellungsvermögens, d. h. alles, was durch das Gemüth möglich ist, ist entweder selbst Vorstellung, oder nur durch Vorstellung möglich. Das Vorstellungsvermögen begreift bey dem Menschen: 1) etwas, wodurch Vorstellungen möglich sind — Vorstellungsvermögen im engern Sinne; 2) etwas, was durch Vorstellungen möglich ist, nämlich: a) neue Bestimmungen des Gemüthes selbst durch Vorstellungen — Gefühlvermögen; b) Bestimmungen der Gegenstände unsrer Vorstellung, als Folge ihrer Vorstellung und der Gemüthsveränderung, die dadurch hervorgebracht worden — Begehrungsvermögen. — §. XXI. Alle erkennbare Gemüthskräfte umfaßt der Begriff einer Vorstellungskraft im weitern Sinne, d. h. das Gemüth bestimmt das Daseyn von Vorstellungen, und von demjenigen, was durch Vorstellung bewirkt wird, in sofern es davon abhängt. Die Vorstellungskraft ist

nämlich der innere Grund von der Wirklichkeit desjenigen, was seiner Möglichkeit nach in dem Vorstellungsvermögen als bestimmt gedacht wird. Sie umfaßt: 1) innere Bedingungen von dem Gebrauche des Vorstellungsvermögens im engern Sinne; (Vorstellungskraft in engerer Bedeutung;) 2) innere Gründe des wirklichen Einflusses der Vorstellungen auf das Gemüth; (Gefühlskraft;) 3) etwas Inneres, was die Veränderungen bestimmt, welche die Vorstellung in ihrem von ihr verschiedenen Gegenstande nach sich zieht. (Begehrungskraft.)“ *)

Ich stimme dieser Auseinandersetzung um so mehr bey, da ich nur diejenigen Gefühle und Begehrnisse für Objekte der Philosophie halte, welche durch Vorstellung erfolgen. Es giebt Gefühle und Begehrnisse, die schlechterdings nicht durch Vorstellung erfolgen **); die Ge-

*) Ich befaße beydes (Begehrungsvermögen und Begehrungskraft) unter dem Ausdrücke des Begehrungsvermögens.

**) Beyspiele: Gefühle der Lust oder Unlust, verursacht durch körperliche Veränderungen, von welchen wir keine Vorstellung haben; die erste Reizung des Hungers bey einem Kinde, welches noch nie Speise empfangen; Reizungen des Geschlechts-

setze von diesen zu entwickeln, kommt der Physiologie zu.

§. 5.

Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen, sich die Realisirung von Vorstellungen zum Gegenstande der Aeussderung seiner thätigen Kräfte zu machen, sich Zwecke zu setzen.

Es scheint, als habe man bey Bestimmung des Begriffes vom Begehrungsvermögen vorzüglich zwey Abwege zu vermeiden: a) das man ihn nicht bloß auf Hervorbringung von Vorstellungen einschränke; b) das man ihn nicht auf wirkliche Hervorbringung der Objekte ausdehne.

1) Der erste Vorwurf scheint, wenn ich anders die Worte richtig verstehe, Reinholds Erklärung zu treffen. Er erklärt Begehren: durch den Trieb zur Erzeugung einer Vorstellung bestimmt werden; Begehrungsvermögen: das Vermögen, durch den Trieb bestimmt zu werden. Trieb nennt er

triebs bey einer Person, die in Rücksicht auf Geschlechtstrieb noch völlig unwissend wäre; Abscheu vor Speisen, von welchem man keinen Grund weifs.

das Verhältniß der vorstellenden Kraft zu der in ihrem Vermögen *a priori* bestimmten Möglichkeit der Vorstellung, das Verhältniß der Kraft zu ihrem Vermögen, des Grundes der Wirklichkeit zum Grunde der Möglichkeit der Vorstellung, oder zur Vorstellbarkeit. S. derselben Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens in der Theorie des Vorstellungsvermögens. S. 560. 561. 1) Weiß man etwas von dem Verhältnisse des Grundes der Wirklichkeit der Vorstellung zum Grunde der Möglichkeit der Vorstellung? 2) Welches Verhältniß des einen zum andern ist es, durch welches ich bey dem Begehren bestimmt werde? 3) Entstehen nicht durch das Verhältniß des einen zum andern, blos Vorstellungen, aber keinesweges Begehrnisse?

- 2) Der zweyte Vorwurf scheint mir eine Erklärung Kants vom Begehrungsvermögen zu treffen: es sey das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Schmid drückt sich in seiner empirischen Psychologie etwas schwankend darüber aus, indem er sagt: „das Begehrungsvermögen sey ein Vermögen, welches Vorstellungen realisirt, d. h.

macht, oder zu machen strebt, daß dasjenige wirklich werde, was in der Vorstellung enthalten ist.

Das Begehrungsvermögen steht zwischen Vorstellungsvermögen und Thatkraft gleichsam in der Mitte; kein Begehren ist möglich, ohne Vorstellung eines Gegenstandes, keines ohne Wirkung auf Thatkraft. Ich verstehe aber unter Thatkraft den Inbegriff derjenigen Kräfte, durch welche der Mensch wirklich Vorstellungen realisiren kann, wiefern er dies kann. Alle Kräfte des Menschen gehören, inwiefern er sie zu Zwecken gebrauchen kann, zur Thatkraft. Die Aeußerung der Thatkraft, einem Begehrnisse zu Folge, ist nicht das Begehrniß selbst, sondern von ihm verschieden, wie die Wirkung von ihrem Grunde. Das Begehrniß selbst ist aber auch nicht die bloße Vorstellung des Gegenstandes, selbst nicht, als eines Gutes; denn ich kann mir immer einen Gegenstand selbst als ein Gut vorstellen, ohne ihn zu begehren.

Eine Erklärung des Begehrungsvermögens kann nichts anders als das Verhältniß desselben zum Vorstellungsvermögen und zur Thatkraft angeben; das Begehren selbst kann nicht weiter erklärt werden; versucht man es, so bedient

man sich allezeit solcher Begriffe, die schon das Begehren in sich enthalten, z. B. streben, wünschen, sich entschließen.

Zwischen dem Begehrungsvermögen und dem Gefühlsvermögen ist keine so nothwendige Verknüpfung, daß ein Gefühl jederzeit die Bedingung des Erfolgs einer Begehrniss seyn müßte. Allein jedes Begehrniss hat Gefühl zur unausbleiblichen Folge.

§. 6.

Bey jedem Begehrnisse unterscheidet man seine Materie, und seine Form.

§. 7.

Die Materie eines Begehrnisses ist sein Gegenstand, so wie er von dem Vorstellungsvermögen vorgestellt wird.

§. 8.

Die Form eines Begehrnisses ist, das Verhältniß des Vorgestellten, als Grundes, zum Begehrnisse, als seiner Folge; die Art, wie aus dem Vorgestellten die Begehrniss folgt.

§. 9.

Bey jedem Begehren stelle ich mir entweder ein zu realisirendes Verhältniß eines Gegenstandes zu mir vor, nach welchem ich ihn mit mir vereinige, oder als Mittel für meine Zwecke brauche, oder ein zu realisirendes Verhältniß eines Gegenstandes zu mir, nach welchem sein Einfluss auf mich aufgehoben oder wenigstens eingeschränkt wird; im ersten Falle ist mein Begehren ein positives Begehren, im zweyten ein negatives; Begehren im engeren Sinne, Verabscheuen.

§. 10.

Es giebt kein allgemeines Gesetz des Begehrens und Verabscheuens, dem man alle besondre Arten derselben unterordnen könnte.

Man kann ein solches allgemeines Gesetz nicht herleiten:

- a) Aus den Gesetzen und Bedingungen des Vorstellungsvermögens; 1) Zwar liegen die Gründe gewisser Arten des Begehrens und Verabscheuens in Gesetzen und Bedingungen des Vorstellungsvermögens, aber doch gewiß nicht aller; 2) die Gründe aller Arten des Begehrens und Verabscheuens wirken vermittelt der

Vorstellung, sind aber deshalb nicht im Vorstellungsvermögen enthalten.

Ich kann demnach auch Herrn Schmid nicht beystimmen, welcher Erweiterung und Einschränkung des Vorstellungsvermögens als allgemeines Gesetz des Begehrens und Verabscheuens aufstellt. Viele Gegenstände sind ebendeshalb Ursachen unsers Abscheu's, weil sie unser Vorstellungsvermögen erweitern, und andre werden von uns begehrt, eben weil sie es auf eine uns angenehme Art einschränken. Bey andern Arten des Begehrens und Verabscheuens kommt die Erweiterung oder Einschränkung des Vorstellungsvermögens gar nicht in Betrachtung.

- b) Aus den Gesetzen und Bedingungen des Gefühlvermögens. 1) Bey gewissen Arten des Begehrens und Verabscheuens sind vorgestellte Gefühle die Gründe; aber nicht bey allen; ich kann begehren und verabscheuen, ohne Lust oder Vermeidung von Unlust zu beabsichtigen; zuweilen begehre ich, was mir unausbleiblich Unlust verursacht, und verabscheue, was mir Lust verursachen würde. 2) Auch für die Gefühle der Lust und Unlust ist ein für alle Arten

derselben passendes Gesetz unmöglich. Herr Schmid behauptet, alle Lust gründe sich auf Beförderung der Fortschreitung im Gebrauche des Vorstellungsvermögens, alle Unlust auf Verhinderung derselben. Allein ich vermiße einen durch alle Art der Lust oder Unlust fortgeführten Beweis der Anwendbarkeit dieses Prinzips.

§. 11.

Unter mehrern Eintheilungen der Begehrnisse ist zum Behufe der gegenwärtigen Untersuchung vorzüglich diejenige wichtig, welche die Form des Begehrnisses, nach §. 5. zum Prinzip hat.

§. 12.

Das Verhältniß des Vorgestellten, als Grundes, zum Begehrnisse, als seine Folge, setzt eine Beziehung des Gegenstandes der Vorstellung auf das Subjekt des Begehrnisses voraus.

§. 13.

Gegenstände der Vorstellung können bey einem Begehrnisse auf gedoppelte Weise auf das Subjekt des Begehrnisses bezogen werden, einmahl, wiefern dasselbe Empfänglichkeit für Vergnügen besitzt, dann,

wiefern dasselbe ein von aller Hinsicht auf Vergnügen unabhängiges Vermögen besitzt, sich die Ausübung gewisser Gesetze, ihrer selbst wegen, zum nothwendigen Zwecke zu setzen. Nach der ersten Beziehung ist das vorgestellte Vergnügen der Grund der Bestimmung des Begehrungsvermögens; nach der zweyten die vorgestellte Gesetzmäßigkeit an und für sich.

§. 14.

Ich nenne alle diejenigen Begehrnisse, welche durch vorgestelltes Vergnügen entstehen, sinnliche Begehrnisse; jene, welche durch vorgestellte Gesetzmäßigkeit an und für sich selbst erfolgen, reinvernünftige Begehrnisse. Das Vermögen, sich durch vorgestelltes Vergnügen zum Handeln bestimmen zu lassen, ist das sinnliche Begehrungsvermögen; das Vermögen, sich durch vorgestellte Gesetzmäßigkeit an und für sich zum Handeln zu bestimmen, ist das reinvernünftige Begehrungsvermögen. Das Vermögen zwischen den Gegenständen des einen und des andern, unabhängig von allen nothwendig bestimmenden Ursachen frey zu wählen, ist der Wille.

§. 15.

Das sinnliche Begehrungsvermögen hat drey Hauptgrade, jenachdem es bestimmt wird, durch

Vorstellungen einzelner angenehmer Zustände oder durch Regeln für die Erwerbung der größern Menge angenehmer Zustände, oder endlich durch ein Ideal für die Erwerbung der möglichst vielen angenehmen Zustände.

1) Das sinnliche Begehrungsvermögen im niedrigsten Grade hat der Mensch mit den Thieren gemein; die Erwerbung einzelner angenehmer Zustände, welche er sich vorstellt, kann für ihn Zweck seyn, ohne daß er weiter daran denkt, wie viel ein solcher augenblicklicher Genuß werth sey, welche Folgen aus ihm entspringen können, welche entferntere mögliche angenehme Zustände dadurch verhindert, oder herbeygeführt werden. Man könnte dieses Begehrungsvermögen auch das *Thierische Begehrungsvermögen* nenneⁿ.

2) Der Charakter des sinnlichen Begehrungsvermögens im zweyten Grade besteht darin, daß der Mensch die Gegenstände angenehmer Empfindung mit einander zusammen hält, sie nach ihrer Uebereinstimmung oder Verschiedenheit in Klassen ordnet, diese Klassen sowohl als die einzelnen unter sie gehörigen Zustände vergleicht, um zu bestimmen, wie die einen eine grössere Menge Vergnügen oder ein dauernderes Vergnügen verursachen, als

die andern, die einen weniger fähig sind, unangenehme Gefühle herbeyzuführen, als die andern. Nach den Regeln dieses Begehrungsvermögens macht der Mensch sich eine Art von System für seine angenehmen Empfindungen, jenachdem seine besondere Beschaffenheit ihn für die eine oder die andre Klasse vorzüglich stimmt, jenachdem er mehr oder weniger Urtheilskraft besitzt, um die Folgen angenehmer Zustände zu berechnen. Der eine entscheidet für Ehre, der andere für feinere Wollust, der eine für ein mit Mäßigkeit verknüpftes Wohlleben, der andere für Ruhe u. f. w. Wir können dieses Begehrungsvermögen das Begehrungsvermögen der niedern Klugheit nennen.

3) Bey dem sinnlichen Begehrungsvermögen im dritten Grade folgt der Mensch einem Ideale, welches seine theoretische Vernunft bildete, dem Ideale der grössten möglichen Menge angenehmer Empfindungen im Ganzen seiner Existenz, dem Ideale der Glückseligkeit. Gerichtet auf dieses Ideal wirft er seinen Blick bey jedem möglichen Genuße auf das Ganze, wählt nur diejenigen angenehmen Empfindungen, welche am wenigsten fähig sind, Ursachen unangenehmer zu werden, vielmehr einen ausgebreiteten Einfluß auf das künftige Wohl

haben, da er im Gegentheile diejenigen abweist, welche Quellen unangenehmer oder Hindernisse grösserer angenehmer Gefühle werden könnten. Wir können dieses Begehrungsvermögen, das Begehrungsvermögen der höhern Klugheit nennen.

Es leuchtet von selbst ein, daß das sinnliche Begehrungsvermögen im ersten Grade bloß unter der Leitung der sinnlichen Empfindung und Phantasie steht, das sinnliche Begehrungsvermögen der niedern Klugheit vom Verstande, das sinnliche Begehrungsvermögen der höhern Klugheit von der theoretischen Vernunft regiert wird.

Der Mensch handelt bey den Aeufferungen seines bloß sinnlichen Begehrungsvermögens nicht frey, sondern er steht unter der Herrschaft des Triebes nach Vergnügen. Bey den Aeufferungen des sinnlichen Begehrungsvermögens im ersten Grade bestimmt ihn der reizendste einzelne Eindruck, bey den Aeufferungen des Begehrungsvermögens der niedern Klugheit eine Regel, die er sich, in Gemäßheit gemachter Erfahrungen, zur Berechnung der mannigfaltigen Arten angenehmer Gefühle im Verhältnisse gegen einander gemacht hat, bey den Aeufferungen des Begehrungsvermö-

gens der höhern Klugheit, höchste Grundsätze für die Schätzung der Gegenstände des Vergnügens in Beziehung auf das Ideal der Glückseligkeit. Die scheinbar freye Wahl, welche der Mensch hier ausübt, betrifft immer nur mehrere Gegenstände angenehmer Empfindung, um zu entscheiden, welchen, in Beziehung auf Genuß, der Vorzug zu ertheilen sey.

Der Mensch handelt bey den Aeufferungen des sinnlichen Begehrungsvermögens allezeit selbstisch und eigennützig; alles, selbst seine Mitmenschen, betrachtet er nur als Mittel für sein Vergnügen, seinen Vorthail, seinen höchsten möglichen Genuß.

§. 16.

Das reinvernünftige Begehrungsvermögen hat seiner Natur nach keine Grade, wie aus der genauern Betrachtung desselben im folgenden Theile erhellen wird.

§. 17.

Ein Trieb ist eine fortdauernde Bestimmung des Begehrungsvermögens, sich die Realisirung von gewissen Gegenständen der Vorstellung zum Zwecke zu machen.

Ein

Ein Trieb wirkt, als Trieb, nur mit Vorstellung und durch Vorstellung; es giebt keinen blinden Trieb, d. h. einen solchen, der ohne Vorstellung seines Gegenstandes, und doch als Trieb wirkte. Der sogenannte Instinkt ist nichts anders, als das Bewusstseyn der unangenehmen Empfindungen, welche dann eintreten, wenn einer Natureinrichtung zur Verursachung und Befriedigung eines Triebes nicht gemäß gehandelt wird, verbunden mit der Begier, sich jener Empfindungen zu entledigen. Der Mensch fühlt hier bestimmte unangenehme Gefühle, verabscheut diese, aber man kann nicht sagen, daß der Trieb als Trieb wirke. Setzen wir einen Menschen, welcher, ohne zu wissen, daß es ein anderes Geschlecht giebt, den Instinkt des Geschlechts fühlt. Er empfindet die unangenehmen Zustände, welche gemeiniglich erfolgen, wenn der Mensch der von der Natur getroffenen Einrichtung zur Begründung und Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht gemäß handelt; allein der Geschlechtstrieb selbst wirkt in ihm nicht; dieß kann erst dann geschehen, wenn er den Gegenstand kennen lernt, auf welchen sich jene Natureinrichtung bezieht. Ganz derselbe Fall ist es mit demjenigen Wesen, welches hungerte, oder dürstete, ohne zu wissen, daß es Speise und Trank giebt.

§. 18.

Ein Grundtrieb ist eine ursprünglich eingepflanzte Bestimmung des Begehrungsvermögens, sich die Realisirung von gewissen Gegenständen der Vorstellung zum Zwecke zu machen. Ein abgeleiteter Trieb ist ein solcher, welcher aus einem Grundtriebe folgt.

§. 19.

Der Mensch besitzt drey Grundtriebe, denen man die übrigen alle unterordnen kann: 1) den Trieb nach Vergnügen; 2) den Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen; 3) den Trieb, den Trieb nach Vergnügen und den Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen in Harmonie zu bringen. Der Trieb nach Vergnügen ist verbunden mit dem Bewusstseyn des Reizes; der Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen, und der Trieb, diesen Trieb mit dem Triebe nach Vergnügen in Harmonie zu bringen, mit dem Bewusstseyn einer durch die Vernunft bestimmten Nothwendigkeit.

§. 20.

Die thätige Richtung des Triebes nach Vergnügen auf einen Gegenstand oder eine Klasse von Gegenständen heisst Neigung, oder Abneigung, jenach-

dem sie begehrend oder verabscheuend ist. Ist diese Richtung so habituell geworden, daß der Mensch immer gestimmt ist, ihr nachzugeben, so heißt sie ein Hang. Ist sie verbunden mit einer heftigen Bewerbung um die Mittel der Befriedigung, so heißt sie eine Sucht. Ist eine Neigung herrschend, so daß sie die Oberhand über alle andre Neigungen hat, und die aus ihr herfließenden Gefühle alle andre sich unterordnen, so heißt sie Leidenschaft.

§. 21.

Wenn der Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen, und der Trieb, ihn mit dem Triebe nach Vergnügen in Harmonie zu bringen, in der Seele eines Menschen herrschend wird, und sich die Gesinnungen und Handlungen desselben unterordnet, dann entsteht Tugend; ist diese verknüpft mit starken Gefühlen, so entsteht moralischer Enthusiasmus.

§. 22.

Der Trieb nach Vergnügen kann gerichtet seyn
1) auf Befriedigung von physischen Naturbedürfnissen, welche mit angenehmen Empfindungen verknüpft ist; 2) auf die Mittel der Befriedigung für Naturbedürfnisse, a) des Vergnügens halber, welches der Gebrauch davon ohne alles

Bedürfnis verursacht; *b*) des Vergnügens wegen, welches das bloße Bewußtseyn des Besitzes und des möglichen Gebrauchs bewirkt; 3) auf Entwicklung der körperlichen Kräfte; 4) auf Entwicklung und Ausbildung geistiger Kräfte; 5) auf Formen der Dinge, welche unmittelbar Vergnügen verursachen; 6) auf andere Menschen und zum Theil überhaupt auf belebte Wesen; *a*) um sich in das Verhältniß mit ihnen zu setzen, in welchem man ihre Annehmlichkeiten und Reize genießen könne; *b*) um sympathetische Empfindungen mit ihnen zu wechseln; *c*) gegenseitiger Hülffleistung wegen; *d*) um sie zur Bewunderung unsrer, zum Gefühl unsrer Ueberlegenheit und Vorzüge zu bestimmen; *e*) um sie unsern Planen, und unsrer Kraft unterzuordnen; *f*) um an ihren Leiden Vergnügen zu finden; α) ohne erfahrene Beleidigung von ihrer Seite, β) nach erfahrender Beleidigung.

In diesen Rubriken scheinen mir die vorzüglichsten Klassen von Neigungen, inwiefern sie aus dem Triebe nach Vergnügen entspringen, enthalten zu seyn.

Es ergeben sich folgende: *)

*) Die den Neigungen korrespondirenden Abneigungen setze ich nicht in allen Fällen her, nur, wo sie sich nicht sogleich von selbst ergeben.

1) *a*) Hunger und Durst, welche, obwohl vom Naturbedürfnisse erzwungen, sich dennoch auf Vergnügen beziehen; *b*) Fortpflanzungstrieb, Geschlechtstrieb: — Abneigungen, welche sich auf physische Naturbedürfnisse beziehen, sind: *a*) der Ekel; *b*) der Abscheu vor Hässlichkeit und Krüpelhaftigkeit der Individuen des andern Geschlechts in Beziehung auf Fortpflanzungstrieb.

2) *a*) Leckerey und Lüfternheit, ihre höchsten Grade: Ueppigkeit, Völlerey; *β*) Wollüstigkeit, Geilheit; *γ*) Der Geiz, welcher den Besitz eines Mittels zu seinem Zwecke macht, und die Freude über das Bewußtseyn dieses Besitzes in sich herrschen läßt. — Diesen Neigungen korrespondiren ebenfalls Abneigungen, als *a*) der Leckerey und Lüfternheit, Abneigung vor gemeinen Mitteln der Befriedigung der Eßlust; *β*) der Wollüstigkeit, Abneigung von Individuen ohne Reiz, im groben Sinne; *γ*) dem Geize, Abneigung vor Dingen, die nicht Mittel des Gewinns sind.

3) Begier nach Stärke, Gewandheit, Wohlgestalt und dergl.

- 4) Wifsbegierde, Lehrbegierde, Prüfungsgeist, Zweifelfucht, Aufklärungsfucht u. dergl.
- 5) Begier nach Schönheit der Natur und Kunst; korrespondirende Abneigung: Abscheu vor aller sinnlichen Zweckwidrigkeit und Häßlichkeit.
- 6) *a) b) c)* Eigennützige Freundschaft und Liebe nach ihren mannigfaltigen Arten; *d) α)* Ehrfucht, welche durch wahre Vortreflichkeit und wirklich wichtige Handlungen Bewunderung erstrebt; *β)* Eitelkeit, welche für glänzenden Schein Bewunderung oder wenigstens Anstaunen gewinnen will; *γ)* Stolz, welcher andre Menschen durch grobe Andeutung wahrer oder scheinbarer Vorzüge niederdrücken, und zur Demuth bestimmen will; *δ)* Uebermuth, welcher sich durch wahre oder scheinbare Vorzüge berechtigt glaubt, andre als bloße Mittel für seine Lust zu brauchen, mit ihnen und ihren Verhältnissen sein Spiel zu treiben. — Abneigungen in dieser Hinsicht sind: *α)* Bescheidenheit, inwiefern sie bestrebt ist, Verdienst zu verbergen, um durch diese Verborgenheit Vergnügen zu gewinnen;

β) Schaam, in derselben Rücksicht; —
 e) Herrschsucht. f) α) ξ) Schadenfreude; *)
 ς) Grausamkeit. β) ξ) Zorn; ς) Rach-
 gier.

§. 23.

Man nennt den Inbegriff dieser Neigungen auch die praktische Sinnlichkeit.

So ist Sinnlichkeit allezeit gemeynt, wenn sie der reinen praktischen Vernunft in Beziehung auf Handlung entgegen gesetzt wird.

§. 24.

Man muß von denen thätigen Neigungen, in welchen sich der Trieb nach Vergnügen äußert, die bloßen Gemüthsbewegungen und Affekten unterscheiden, welche sich jederzeit nur auf das Gefühl beziehen.

So sind Affekten: Fröhlichkeit, Traurigkeit, Verdruss, Aergerniß, Unwille u. s. w.

*) Neid, Misgunst, Eifersucht, gehören nicht hieher, weil sie nicht nothwendig mit der Begier verknüpft sind, durch Schaden andrer Vergnügen zu gewinnen. Sie sind ruhende Gemüthsbewegungen, oder Affecten.

§. 25.

Jede Neigung, welche aus dem Triebe nach Vergnügen entspringt, hat, wenn sie sich festsetzt, Einfluß: *a)* auf den Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen, wiefern sie ihm entgegen arbeitet; *b)* auf das Erkenntnißvermögen, und zwar vorzüglich *α)* auf die Phantasie, um ihr eine Fertigkeit zu Bildern und Dichtungen zu geben, welche sich auf sie beziehen, *β)* auf die Urtheilskraft, um ihr eine Promtheit, Mittel und Arten der Befriedigung zu finden, zu ertheilen; *c)* auf das Gefühlvermögen, indem sie dasselbe für die mit ihr zusammenstimmenden Gefühle besonders reizbar und empfänglich macht.

§. 26.

Der Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen arbeitet darauf hin, von den Neigungen, die aus dem Triebe nach Vergnügen entspringen, diejenigen zu unterdrücken, welche ihm schlechterdings widerstreiten, diejenigen aber sich unterzuordnen, welche sich in Harmonie mit ihm bringen lassen. Sobald eine Neigung dem Triebs nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen untergeordnet ist, geht sie in eine Tugend über.

Der Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen ruht auf dem Bewußtseyn des an und für sich gültigen Gesetzes, und erzeugt, wie ich bereits gesagt, Pflichten; diese Pflichten sind aber mit Neigung verknüpft, welche die Achtung vor dem Gesetze ist; die Pflicht ist das Bewußtseyn der Nothwendigkeit, eine gewisse Handlungsweise befolgen zu sollen, die Neigung ist die Stimmung des Begehrungsvermögen, sie auch gern zu befolgen, wegen der Würde des Gesetzes.

Wenn der Trieb nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen sich eine aus dem Triebe nach Vergnügen entspringende Neigung unterordnet, so hört der Gegenstand derselben auf, blosses Mittel für Vergnügen zu seyn, er wird nun Mittel die Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen zu realisiren.

§. 27.

Die Befriedigung einer jeden aus dem Triebe nach Vergnügen entspringenden Neigung verursacht Vergnügen, welches nach mannigfaltigen Bedingungen stärker oder schwächer, anhaltender oder vorübergebender seyn kann, aber allezeit eigennützig ist. Die Nichtbefriedigung ist begleitet von einem

ebenfalls bald stärkern, bald schwächen, bald anhaltenderen, bald vorübergehenderen, allezeit aber eigennützigen Vergnügen.

§. 28.

Die Befriedigung des Triebes nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen ist auch mit Vergnügen verknüpft, welches schlechterdings uneigennützig ist; die Nichtbefriedigung mit einem ebenfalls uneigennützigen Misvergnügen.

§. 29.

Bey dem Triebe nach Vergnügen erhöht das Vergnügen aus der Befriedigung des Triebes die Neigung. Bey dem Triebe nach Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen, hat das Vergnügen aus der Befriedigung desselben keinen andern als einen einschränkenden Einfluß auf den Trieb selbst.

§. 30.

Wenn der Trieb nach der Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen sich den Trieb nach Vergnügen unterordnet, so wird dadurch das aus dem bloßen Triebe nach Vergnügen entspringende eigennützige Vergnügen (welches seiner selbst wegen begehret wird) unmöglich gemacht, und an seine Stelle tritt das

uneigennütziges Vergnügen als Folge des Bewusstseyns, die Gesetzmäßigkeit ihrer selbst wegen realisiren zu haben; im Falle der Nichtbefriedigung tritt keinesweges das Misvergnügen wegen verlohrnen Vergnügens ein, sondern das uneigennützige Misvergnügen wegen der nicht anzuwenden gewesenen oder nicht angewandten Gesetzmäßigkeit.

Man kann dieß moralische Veredelung der Gefühle nennen.

III.

Z e r g l i e d e r u n g
des
sittlichen Bewußtseyns
des Menschen.

V o r e r i n n e r u n g.

Man nennt den Inbegriff der in den folgenden drey Theilen enthaltenen Untersuchungen die Kritik der praktischen Vernunft; eine Benennung, welche sich, so wie die ganze Unternehmung einer solchen Wissenschaft von Kant herschreibt,

Die reine theoretische Vernunft muß sich der Kritik unterwerfen, damit, vorzüglich zum Behufe der Entscheidung über die theoretische

Metaphysik, ausgemacht werde, wie weit sie mit ihren reinen Begriffen und Ideen in der Erkenntniß der Dinge der Natur und Uebernatur *a priori* reichen könne, und wie zu verhüten sey, daß sie sich nicht über ihre Grenzen hinaus ver- irre, sich nicht unter unerreichbaren Gegenständen und widerstreitenden Vorstellungen verliere.

Die praktische Vernunft ist das Vermögen höchster Grundsätze für die Bestimmung des Willens. Das Bewußtseyn stellt uns Thatfachen dar, welche eine zwiefache Wirkungsart derselben voraussetzen; die eine erfolgt unter Leitung der Erfahrung, welche zu gewissen komparativ-höchsten Grundsätzen die Bedingungen hergiebt; die andre steht unabhängig von aller Erfahrung fest, und scheint nur aus dem Wesen der Vernunft selbst zu folgen. Jene ist keinem Zweifel unterworfen, gegen diese erheben sich Einwürfe, welche nichts geringeres als ihre Möglichkeit und ihr Daseyn selbst betreffen. Diefs nun macht eine Kritick des praktischen Vermögens der Vernunft nothwendig; es muß entschieden werden: ob die Vernunft an und für sich, ohne alle empirischen Bedingungen, praktisch seyn könne. *)

*) Warum diese Kritick, sagt Kant in der Vorrede zu seiner Kritick der praktischen Vernunft, nicht

Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft schneidet alle Aussicht auf Erkenntniß des Ueberfinnlichen gänzlich ab. Allein sie zeigt zugleich, daß Dinge an sich sind, und rechtfertigt die Ideen von Freyheit, Seele, Welt und Gott als nothwendige und untadelhafte Vernunftvorstellungen. Man sieht augenblicklich ein, wie groß ihr Verdienst um die Moralphilosophie ist, indem sie den Begriff der Freyheit sichert, ohne welchen dieselbe alles Grundes ermangelte, ja ohne welchen sich eine reine praktische Vernunft gar nicht gedenken liesse. „Der

eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der spekulativen das erstere zu erfordern scheint, darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluss. Sie soll bloß darthun: daß es eine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen. Wenn es ihr hiermit gelingt, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu kritisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer bloßen Anmaasung nicht übersteige. Denn, wenn sie, als reine Vernunft wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu seyn, ist vergeblich.

„Begriff der Freyneit sagt Kant: (Vorr. z. Krit.
 „d. pr. V.) so fern dessen Realität durch ein apo-
 „diktisches Gesetz der praktischen Vernunft be-
 „wiesen ist, macht den Schlussstein von dem gan-
 „zen Gebäude eines Systems der reinen, selbst
 „der spekulativen Vernunft aus, und alle andre
 „Begriffe, (die von Gott und Unsterblichkeit)
 „welche als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung
 „bleiben, schliessen sich nun an ihn an und be-
 „kommen mit ihm und durch ihn Bestand und
 „objektive Realität, d. i. die Möglichkeit
 „derselben wird dadurch bewiesen, dass Frey-
 „heit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret
 „sich durchs moralische Gesetz.“

Die Menschen würden nie daran gedacht ha-
 ben, so etwas, wie Moralität seyn soll, zum Ge-
 genstande ihrer Spekulation zu machen, wenn
 sie nicht durch gewisse Thatfachen in ihrem Be-
 wusstseyn dazu aufgefordert worden wären.
 Nie würden sie die Möglichkeit eines ausser der
 Selbstliebe dem Menschen innwohnenden höhern
 Prinzips für seine Handlungen geahndet haben,
 wenn nicht gewisse ganz unleugbare Eigenthüm-

lichkeiten ihrer Natur darauf hingedeutet hätten.

Unerachtet aller Verschiedenheit der moralischen Systeme kann man doch annehmen, daß die so sehr von einander abweichenden Urheber derselben durch gleiche Thatfachen des Bewußtseyns zu ihren Philosophemen bestimmt worden sind. Ihnen allen nämlich drang sich die Idee von schlechterdings nothwendiger Handlungsweise, die Idee eines vom Triebe nach Vergnügen unabhängigen Gesetzes auf. Jedes System ist ein eigner Versuch, über die Realität dieser Idee zu entscheiden, und, gewiss nicht in den Thatfachen des Bewußtseyns, sondern den Methoden sie zu erklären, entfernten sich die Weltweisen von einander.

Ehe ich selbst zum Behufe der folgenden Untersuchung eine Thatfache des menschlichen Bewußtseyns aufstelle, muß ich erinnern, daß dieses nur geschieht, um die Begründung der Moralphilosophie als Wissenschaft einzuleiten, daß ich aber keinesweges die Aufstellung jener Thatfache zugleich für den Beweis ihrer Realität ausbe. Nicht ohne Grund dürfte man mehreren kritischen Philosophen den Vorwurf machen, daß sie das Daseyn des moralischen
Gese

Gesetzes mehr als erwiesen voraussetzen, denn es wirklich erweisen. Sie nehmen ein Bewusstseyn von Pflicht an, welches sich gänzlich auf das reine moralische Gesetz gründet, und nun gelingt es ihnen sehr leicht, zu beweisen, daß Pflicht nur durch dieses Gesetz möglich ist, und alle durch Erfahrung bedingte oder doch nicht aus der reinen Vernunft allein hergeleitete Prinzipien abgewiesen werden müssen *). Wenn nun aber irgend ein Zweifler das Bewusstseyn der Pflicht, und die davon abhängigen Urtheile und Begriffe der sogenannten gemeinen Menschenvernunft verwirft, so kann er auf keinen Fall durch den daraus abgeleiteten Beweis des moralischen Gesetzes überzeugt werden.

*) Wenn man den Gang verfolgt, welchen Kant in der Kritik der praktischen Vernunft genommen hat, um zu dem höchsten Gesetze der Sittlichkeit zu kommen; so scheint es in der That, als ob er gleich bey der Erklärung eines Gesetzes die Voraussetzung zum Grunde lege, daß es Gesetze geben müsse, die für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig seyen, und nun aus dieser Voraussetzung die Folgerung ziehe, das höchste Grundgesetz der praktischen Vernunft könne nur ein formales seyn.

Ich werde also zwar eine Thatfache aufstellen, von welcher ich annehme, daß sie mit der Entwicklung der Vernunft bey jedem Menschen eintritt; dann aber auch den Beweis führen, daß sie mit derselben unausbleiblich eintreten muß.

§. 1.

Der Mensch ist sich des Triebes nach Vergnügen, als eines von seiner Natur, nach ihren jetzigen Verhältnissen, unabtrennbaren Triebes bewußt.

§. 2.

Der Mensch ist sich bewußt, daß er in Rücksicht der Befriedigungen dieses Triebes einer verständigen und vernünftigen Wahl fähig ist.

Nach Vergnügen zu streben, ist das Bedürfniß eines jeden lebenden Wesens; der Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß er fähig ist, das Verhältniß der Gegenstände zu dem Empfindungsvermögen in Rücksicht ihrer angenehmen oder unangenehmen, mehr oder weniger starken, ausgebreiteten und dauernden Wirkungen zu beurtheilen, sich dadurch Regeln zu bilden, nach welchen die Wahl unter mehrern jener Gegenstände zum Behufe des größern Genusses entschieden werden kann, diese Regeln nach ihren

gegenseitigen Verhältnissen einander über- und unterzuordnen, und durch Einheit in den Grundsätzen die Idee eines möglichen höchsten Glücks hervorzubringen.

Verstand und Vernunft sind es, durch welche der Mensch auf diese Weise die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen leitet. Der Verstand bildet praktische Regeln, die Vernunft praktische Grundsätze, und durch Vereinigung von diesen das Ideal des höchsten möglichen Genusses oder Glücks. Eine Regel heisst ein Begriff, durch welchen die Einheit und der Zusammenhang eines Mannigfaltigen von Vorstellungen bestimmt ist; sie ist theoretisch, wenn die Einheit und der Zusammenhang, welcher dadurch möglich wird, die Bildung eines Erkenntnisses betrifft; sie ist praktisch, wenn die Einheit und der Zusammenhang, welcher dadurch möglich wird, die Realisirung eines Zweckes für das Begehrungsvermögen betrifft. Man nennt den Verstand, wiefern er Urheber praktischer Regeln ist, praktischen Verstand. Eine Regel, durch welche die Einheit und der Zusammenhang mehrerer praktischer Regeln bestimmt wird, heisst in Beziehung auf diese ein praktischer Grundsatz. Diejenige Regel, durch welche die Einheit und der

Zusammenhang aller praktischen Regeln bestimmt wird, heist das praktische Ideal. Man nennt die Vernunft, wiefern sie solche Grundsätze und ein solches Ideal bildet, die praktische Vernunft. Ein praktischer Grundsatz, als gültig für den Willen eines gewissen Subjektes heist eine *Maxime*; als allgemeingültig für den Willen jedes vernünftigen Wesens, ein *Gesetz*.

§. 3.

Alle Grundsätze, welche zweckmäßige Arten den Trieb nach Vergnügen zu befriedigen ausdrücken, sind: a) bedingt: α) weil die Vernunft sie nicht ihrer selbst wegen und zu einem lediglich in ihr selbst gegründetem Zwecke, sondern für das Bedürfniß der Sinnlichkeit hervorbringt; β) weil sie demnach nur insofern gültig sind, als man den Zweck der Sinnlichkeit beabsichtigt, welches nicht schlechterdings nothwendig; b) sie setzen eine bestimmte Materie der vorgeschriebenen Handlung, und eine sich auf die Empfanglichkeit des Subjekts beziehende wirksame Beschaffenheit desselben voraus; c) sie sind empirisch, d. h. durch die Vernunft aus Erfahrungssätzen gefolgert; d) sind folglich nicht ohne Beziehung allgemein und nothwendig.

Zur Erläuterung dient folgendes:

- a) Ein Grundsatz würde unbedingt seyn, wenn ihn die Vernunft ihrer selbst wegen, zu einem lediglich in ihr selbst gegründeten Zwecke hervorbrächte; einen solchen würde sie mit vollkommener Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit bilden, sie würde eine gewisse Handlungsweise nicht als nothwendig vorstellen, im Fall man etwas andres wolle, wozu sie Mittel, sondern als schlechterdings nothwendig. Bey einem bedingten Grundsatz α) arbeitet sie für die Realisirung einer Vorstellung, deren Grund in einem Vermögen außer ihr, der Sinnlichkeit, liegt, wendet also ihre Kraft für einen fremden Zweck an, und ist in so weit dabey abhängig; β) sie gebiethet unter der Voraussetzung, daß man den in der Sinnlichkeit gegründeten Zweck wolle, welches selbst sie aber nicht als nothwendig vorstellt; daß überhaupt ein vernünftig-sinnliches Wesen Befriedigung des Triebes nach Vergnügen zu seinem Zwecke mache, ist nicht schlechterdings nothwendig, obwohl der Trieb selbst von seiner Natur unabtrennbar ist. Ich kann wollen, daß Vergnügen nie mein Zweck sey.

b) Sie drücken alle aus, daß man zur Erwerbung des Vergnügens überhaupt, oder einer besondern Art desselben ein gewisses Mittel anwenden müsse, und nehmen dabey an, daß ein Gegenstand, oder eine Art von Gegenständen eine solche Beziehung auf unsre sinnliche Empfänglichkeit habe, daß durch die Vorstellung, den Besitz, den Gebrauch desselben, angenehme Empfindungen erfolgen müssen. Diese Beziehung aber des Gegenstandes auf unsre sinnliche Empfänglichkeit hängt nicht von der Vernunft selbst ab; sie muß sie durch Erfahrung lernen.

c) Um den Stoff zu Grundsätzen dieser Art zu bekommen, muß die Sinnlichkeit afficirt worden seyn, und der Verstand die Vorstellungen ihrer Affectionen zu Urtheilen verbunden haben. Indem nun die Vernunft aus Urtheilen dieser Art Grundsätze bildet, stützt sie sich durchgängig auf das Empfangen der Eindrücke durch die Sinnlichkeit, und das diesem gemasse Denken derselben durch den Verstand. Sie wirkt also geleitet durch Erfahrung, und was sie gebiethet, ist in so fern wahr und gültig, als die Data der Erfahrung richtig sind, welche sie bey ihrem Gebothe voraussetzt.

d) ohne Beziehung allgemein und nothwendig würde nur ein Grundsatz seyn, den die Vernunft lediglich aus sich selbst schöpfte, zu einem in ihr allein gegründeten Zwecke, wobey sie nicht das Daseyn von Gegenständen in einer gewissen wirksamen Beziehung auf die sinnliche Empfänglichkeit voraussetzen brauchte, keiner Daten der Erfahrung bedürfte, vielmehr die Mittel eben sowohl aus ihrem eignen Vermögen entlehnte, als sie den Zweck selbst bestimmte.

§. 4.

Alle Grundsätze, welche zweckmäßige Arten den Trieb nach Vergnügen zu befriedigen ausdrücken, sind, in Hinsicht der im vorigen §. angegebenen Eigenthümlichkeiten, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder der eignen Glückseligkeit.

Das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, ist die Glückseligkeit.

Das Prinzip, sich die Glückseligkeit zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, ist, das Prinzip der Selbstliebe.

Der letzte Bestimmungsgrund des Willens liegt bey allen Grundsätzen nach diesem Prinzip in der sinnlichen Empfanglichkeit für Vergnügen; sie sind also in so fern gänzlich von einerley Art.

Wenn wir einmal Erregung von Vergnügen zum Bestimmungsgrunde des Willens machen, so kommt es gar nicht darauf an, wo die Vorstellung des vergnügenden Gegenstandes herrührt, ob sie ihren Ursprung in den Sinnen, oder dem Verstande hat, es fragt sich blos, wie sehr sie vergnügt. „Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkühr nur dadurch bestimmen kann, daß sie ein Gefühl einer Lust im Subjekte voraussetzt, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkühr sey, gänzlich von der Beschaffenheit des innern Sinnes abhängig, daß dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne seyn, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit

zur Hervorbringung des Objekts antreibt), nicht allein so fern von einerley Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch so fern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äußert, afficirt, und in dieser Beziehung von jedem andern Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verschieden seyn kann. Wie würde man sonst zwischen zwey der Vorstellungsart noch gänzlich verschiednen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der Gröfse nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Eben derselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurück geben, um die Jagd nicht zu verfäumen, in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen, sogar einen Armen, dem wohlzuthun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jezt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in der Komödie zu bezahlen. Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ur-

fache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie lang, wie leicht erworben, und oft wiederholt, diese Annehmlichkeit sey, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen. So wie es demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebürge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnenvorstellungen, sondern nur wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen.“
 Kants Worte Kritik der prakt. Vernunft S. 42. 43.

Man kann diesem zu Folge, wenn man in der menschlichen Natur keine andern Bestimmungsgründe für den Willen annimmt, als die aus dem Prinzip der Selbstliebe entspringenden, das Begehrungsvermögen nicht in das obere und untere theilen, so daß man dasjenige, nach welchem man durch Vorstellungen des Verstandes Vergnügen beabsichtigte, das obere, dasjenige, nach welchem man es durch Vorstellungen der Sinne beabsichtigte, das un-

tere nannte. Denn, wenn einmal Vergnügen, seiner selbst wegen, Zweck ist, so macht es keinen Unterschied, welchen Ursprung die Vorstellungen haben, die vom Vergnügen begleitet sind.

Nur dann, wenn sich zeigen läßt, daß die Vernunft, unabhängig vom Triebe nach Vergnügen und aller Erfahrung, Bestimmungsgründe des Willens enthält, und durch diese im Gebiete der Begehrnisse, wenn ich so sagen darf, wahre Souveränität besitzt, dann werden wir von einem untern Begehrungsvermögen, dessen Bestimmungsgründe in der Selbstliebe liegen, und einem obern Begehrungsvermögen reden können, welches unter Gesetzen der reinen Vernunft steht.

§. 5.

Daß die Bestimmungsgründe der Willkühr des Menschen nicht blos aus dem Prinzip der Selbstliebe entspringen, daß es vielmehr höhere, von dem Triebe nach Vergnügen ganz unabhängige gebe, lassen schon die natürlichen Urtheile der gemeinen Menschenvernunft über freye Handlungen mutmaßen.

Wenn die Bestimmungsgründe des menschlichen Willens nur aus dem Prinzip der Selbstlie-

be entsprängen, so würde kein Mensch einen Charakter, eine Gefinnung, Handlung anders denn nach ihren mehr oder weniger angenehmen Wirkungen und Folgen beurtheilen, und bey der Beurtheilung der günstigen oder ungünstigen Schicksale eines Menschen würde man nur darauf sehen, ob er sie selbst, oder nicht selbst bewirkt habe, ohne ihm dabey ein andres Lob oder einen andern Tadel zuzutheilen, als, daß er geschickt oder nicht gewesen, Vergnügen zu erwerben. Allein wenn wir auf die natürlichen Urtheile der gemeinen Menschenvernunft nur etwas genauer Achtung geben, so findet sich, daß sie schlechterdings nicht den Zweck des Vergnügens als höchsten Maasstab für den Werth von Charakteren, Gefinnungen und Handlungen ihren Urtheilen über selbige unterlegt. Wenn ein Mensch durch eine glückliche Proportion in seinen Seelenkräften einer fortdauernden Stimmung für Vergügen und der leichtesten Erwerbung angenehmer Empfindungen fähig ist, so eignet ihm deshalb immer kein Mensch einen guten Charakter, oder einen wahren Werth zu, ja man verachtet ihn wohl bey aller seiner Genussfähigkeit, wenn man nicht andre Vorzüge an ihm bemerkt, bey denen es auf Gewinn von Vergnügen gar nicht ankommt. So kann eine Gefinnung für einen Menschen eine reiche Quel-

le von Vergnügen seyn, welche jedoch die gemeine Menschenvernunft höchst verdamulich findet; es kann ein Mensch, zum Beyspiele, vorzüglich der Schadenfreude seine angenehmen Empfindungen verdanken, und durch dieselbe stündlich Stoff zum Vergnügen bekommen, man wird darum doch nicht anstehen, seine Gesinnung, weil sie ein Uebermaas von Bosheit ausdrückt, teuflisch zu nennen.

Was uns aber vorzüglich zu der Hoffnung berechtigt, ein vom Triebe nach Vergnügen ganz unabhängiges Prinzip für unsre Willensbestimmungen zu finden, ist unstreitig die unleugbare Thatfache, daß die gemeine Menschenvernunft bey ihren Urtheilen über die Schicksale freyer vernünftig - sinnlicher Wesen keinesweges die Glückseligkeit als das höchste annimmt, vielmehr sie auf etwas Höheres, nämlich die Würdigkeit bezieht. Es genügt uns nicht, zu finden, daß ein Wesen unsrer Art der größten möglichen Menge angenehmer Empfindungen theilhaftig wird; wir fragen, ob es dieselbe auch verdiene, beurtheilen seine Glückseligkeit in Beziehung auf seine Freyheit und den Gebrauch, den es von dieser gemacht hat, unterwerfen also die Glückseligkeit einer weitem Kritick nach einem Prinzip, welches nicht von ihr selbst hergenommen

feyn kann. Diese Beurtheilungsart also ist von der Beurtheilungskraft menschlicher Schicksale nach Regeln der Klugheit gänzlich verschieden. Bey dieser nehmen wir die Glückseligkeit als Zweck an, und prüfen die Tauglichkeit der zur Erreichung derselben angewendeten Mittel.

Derjenige Begriff, welcher bey allen Urtheilen dieser Art der gemeinen Menschenvernunft vorschwebt, ist unstreitig der Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, und der Begriff der Pflicht, auf welchen sich der Begriff eines solchen guten Willens gründet. Unter diesem guten Willen denkt sich aber die gemeine Menschenvernunft allezeit, wenn auch nicht vollkommen deutlich, das Vermögen der freyen Selbstbestimmung nach nothwendigen und allgemeingeltenden Gesetzen, ohne alle Beabsichtigung eines eigenen Vortheils, so wie unter Pflicht die allgemeingeltende Nothwendigkeit einer Handlungsweise ohne alle Hinsicht auf eigenen Vortheil *).

*) Kant hat eine Menge von Urtheilen des gemeinen Menschenverstandes nach diesen Begriffen, auf eine sehr einleuchtende Weise zergliedert in seiner

§. 6.

Unverachtet der Mensch sich des Triebes nach Vergnügen, als eines von seiner Natur unabtrennbaren Triebes bewußt ist, so ist er sich doch zugleich auch bewußt, daß er diesen Trieb willkührlich unbefriedigt lassen kann.

Als wahre Thatſache können wir annehmen, daß der Mensch ſich nicht bloß bewußt iſt, unter den verſchiedenen Arten und Graden des Vergnügens wählen zu können, ſondern auch, daß er bey gewiſſen ſeiner Handlungen von allem Vergnügen abſtrahiren, und jenem Triebe die geforderte Befriedigung verweigern kann.

§. 7.

Der Mensch iſt ſich alſo bewußt, daß in dieſem Triebe keinesweges die einzigen und höchſten Beſtimungsgründe ſeines Willens liegen.

§. 8.

Er iſt ſich vielmehr bewußt, daß er in Widerſpruch mit ſich ſelbſt geriethe, wenn er die Befriedi-

Grundlegung zur Metaphyſick der Sitten, 1. Abſchn.
gleich Anf.

gung des Triebes nach Vergnügen zum alleinigen und höchsten Bestimmungsgrunde seines Willens machte.

Wenn der Mensch die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen zum alleinigen und höchsten Bestimmungsgrunde seines Willens machte, so würde er damit bejahen, er und jedes andere vernünftig-sinnliche Wesen stehe, seinen Begehren nach, lediglich unter dem Zwange eines außer seinem Selbst durch Naturkräfte bestimmten Zweckes, würde bejahen, er und jedes andere vernünftig-sinnliche Wesen solle Alles thun des bloßen Vergnügens wegen. Allein der Mensch kann sich schlechterdings nicht vorstellen, daß das Selbst bloß leiden, und fremden Kräften dienen solle, eben so wenig als daß jedes Selbst Alles bloß des Vergnügens wegen thun solle. Woher aber diese Unmöglichkeit?

§. 9.

Der Mensch ist sich bewußt, daß, wenn er alle vom Triebe nach Vergnügen hergenommene Bestimmungsgründe seines Willens ausschlägt, es nicht etwa gleichgültig ist, wie er handle, vielmehr das reine Vermögen seiner Vernunft ohne alle Beziehung auf den Trieb nach Vergnügen, und alle Voraussetzung eines nur durch Erfahrung erkennbaren Stoffes,

ses, ein Gesetz aufstellt, welches ihm ohne alle Einschränkung und Nachlaß eine gewisse Handlungsweise gebiethet. Dieses Gesetz ist: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Der Mensch würde vollkommen befugt seyn, den Trieb nach Vergnügen für den höchsten und alleinigen Beherrscher seines Willens zu halten, wenn er, alle von ihm herrührenden Bestimmungsgründe weggerechnet, die Wahl seiner Handlungsweise gleichgültig fände. Dann würde Glückseligkeit das ächte Prinzip für alle seine Handlungen seyn. Allein so wie ihm sein Bewußtseyn bey einer auch nur oberflächlichen Reflexion über die Verhältnisse seines Begehungsvermögens sogleich ankündigt, daß keinesweges die einzigen und höchsten Bestimmungsgründe für seine Handlungen im Triebe nach Vergnügen liegen, daß er vielmehr in Widerspruch mit sich selbst gerieth, wenn er dieß annähme; so findet er, wenn er sich den Einfluß aller solcher Bestimmungsgründe gänzlich wegdenkt, in seiner Vernunft selbst eine Gesetzgebung für seine Handlungen, welche nur durch die Vernunft selbst bestimmt ist, ohne eines Stoffs von aussen zu bedürfen, ohne sich auf einen

aufser der Vernunft gegründeten Zweck zu beziehen, und welche ihm auch, ohne alle weitere Voraussetzung schlechterdings und unmittelbar seine Handlungsweise bestimmt. Diese Gesetzgebung bezieht sich keinesweges auf Folge und Wirkung seiner Handlungen, sondern lediglich auf das Wollen selbst, um die Form zu bestimmen, welche es als das Wollen eines vernünftigen Wesens haben muß, ohne alle Rücksicht auf äußere durch Handlungen zu erstrebende Zwecke.

Ein durch die reine Vernunft allein bestimmtes praktisches Gesetz kann nichts anders ausdrücken, als die Nothwendigkeit der der Vernunft selbst eignen Handlungsweise in Beziehung auf Bestimmung des Willens. Die der Vernunft in ihrem theoretischen Geschäfte selbsteigene Handlungsweise kommt darauf zurück, daß sie der menschlichen Erkenntniß absolute Einheit giebt. Diese erstrebt sie, wenn sie bey der Handlung des Schliessens vom Besondern zum Allgemeinen fortgeht, und Sätze immer auf höhere Prinzipte zurück führt, wenn sie das Manigfaltige der Erscheinungen der Natur unter die möglichst geringe Anzahl von Prinzipien ordnet, und ihnen die Form eines Systems giebt, ja, wenn sie durch ihre Ideen des Unbedingten den Kreis alles Denkbaren vollendet, und damit alles

Mannigfaltige unsrer Weltvorstellungen in den Gränzen eines in sich beschlossenen Ganzen vereinigt *). Und dieselbe absolute Einheit be-

I a

*) Mit besonderer Einfalt und Deutlichkeit hat dies Herr Niethammer in seinem Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft ausgeführt. „Man kann, sagt er, unter Form der Vernunft nichts anderes verstehen, als die eigenthümliche Handlungsweise der Vernunft, an welche sie durch ihre ursprüngliche Einrichtung gebunden ist; dasjenige ursprüngliche Gesetz der Vernunft also, nach welchem sie bey allen ihren Wirkungen verfahren muß. Ein Grundsatz also, den die Vernunft von aller Erfahrung unabhängig allein aus sich selbst schöpft, kann nichts anders enthalten, als dieses Gesetz ihrer ursprünglichen Einrichtung, d. h. die Form der Vernunft. Worinn diese Form der Vernunft bestehe, läßt sich nur erkennen aus den der Vernunft als vorstellendem Vermögen eigenthümlichen Operationen, aus welchen sich ergibt, daß diese ihre ursprüngliche Form nichts anders sey, als absolute Einheit. Dies zeigt sich nicht nur bey dem Vernunftschluß, in der durch denselben hervorgebrachten Allgemeinheit, welche nichts anders ist, als Zurückführen auf höhere Einheit, Verknüpfen mehrerer Gegenstände durch ein gemeinschaftliches Merkmal zu Einem Begriffe, sondern es zeigt sich auch vorzüglich in der Forderung einer systematischen Einheit, nach welcher die Ver-

zweckt die Vernunft in ihrem praktischen Geschäfte, nur daß sie im theoretischen die absolute Einheit selbst hervorbringt, im praktischen aber sie den freyen Willen gebiethet. Nämlich die Vernunft würde sich selbst widersprechen, wenn sie nicht die ihr eigene Handlungsweise als schlechterdings nothwendig für den Willen erklärte, nicht forderte, daß in seinen Bewegungsgründen absolute Einheit herrschen solle. Eine solche Einheit aber ist für den Willen unmöglich, wenn er sich nach Maximen bestimmt, welche außer der Vernunft gegründet sind, und sich auf Befriedigung des sinnlichen Triebes beziehen, sie ist nur dadurch möglich, daß die Maximen lediglich aus reiner Vernunft geschöpft seyen und nichts als die ihrer selbst wegen be-

nunft in allen Gegenständen des Erkennens sowohl als des Denkens strebt. Dieß zeigt sich, indem sie die Gegenstände der Anschauung sowohl als des Empfindens nach gemeinschaftlichen Merkmalen ordnet, die Gegenstände der ganzen Körper- und Geisterwelt nach Klassen, Arten und Gattungen zusammenstellt, und diese Operation so lange nöthigt ist fortzusetzen, als sie nicht ein System gefunden hat, in welchem sie Alles unter Einen Hauptbegriff zusammenfassen, und jedem Einzelnen seine bestimmte Stelle anweisen kann, wodurch er mit den übrigen Ein harmonisches Ganzes zusammen ausmacht.“

gehrte Gesetzmäßigkeit ausdrücken. Tragen die Maximen, nach welchen ein Wille sich bestimmt, durchgängig diesen Charakter, so ist in den Bestimmungen desselben kein Widerspruch und die ganze Handlungsweise eines solchen Wesens hat einen schlechterdings gültigen und ohne alle weitere Hinsicht innerlich zureichenden Grund.

Das Gesetz, mit welchem die Vernunft dem Willen absolute Einheit gebiethet, würde nach der allgemeinsten Formel lauten: Handle rein vernünftig! (Bestimme dich nur nach der Form der Gesetzgebung der Vernunft!) Zergliedern wir dieses Gesetz nach der Natur des reinen Vermögens der Vernunft und dem Verhältnisse desselben zu einem freyen Willen; so gewinnen wir die Formel: Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Man hat diese Formel auf mannigfaltige, aber gleichbedeutende, Weisen ausgedruckt, um das Verstandniß derselben zu erleichtern: z. B. Handle nach solchen Maximen, die als Prinzip in eine allgemeine Gesetzgebung passen; handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen könnest, dafs sie ein allgemeines Gesetz werde; handle nach derjenigen Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann;

richte dich in deinen Handlungen nach solchen Maximen, die, wenn sie durch deine Befolgung Naturgesetze würden, eine Natureinrichtung hervor brächten, die mit sich selbst bestehen könnte, und von der du mit Einstimmung deines Willens ein Theil seyn könntest; die Regeln, nach welchen ein wollendes Subjekt sich bestimmt, sollen so beschaffen seyn, daß sie für alle wollende Subjekte eben so gelten können; handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte,

Wenn es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen ist, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen, so muß es, völlig *a priori*, schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn, in ihm also allein der Zweck liegen, der dem Willen zum objektiven Selbstbestimmungsgrunde dient; dieser Zweck aber, als gegeben durch bloße Vernunft muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Es kommt also darauf an, etwas zu entdecken, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte; nur in ihm allein könnte der Grund

eines schlechterdings und ohne alle weitere Beziehung allgemeingültigen Gebotes liegen.

Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst; der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen kann nie bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen dienen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andre vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. So stellt sich der Mensch, so stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn zufolge eines und desselben Vernunftgrundes vor.

§. 10.

Das oberste Sittengesetz (§. 9.) ausdrücklich bezogen auf den durch die bloße Vernunft bestimmten und für alle vernünftige Wesen wegen ihrer bloßen Vernunft gültigen Zweck geht in die Formel über: Handle so, daß du die vernünftige Natur überhaupt, sowohl in deiner Person, als in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel betrachtest.

Durch diese Formel wird der Charakter reinvernünftiger Maximen in Hinsicht des Zweckes bestimmt. Wenn ich das Vernunftgeboth

anerkenne: Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; so frage ich, woran ich diese Brauchbarkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetze, zu erkennen fähig sey, und da diess von dem Zwecke abhängt, auf den sich die Maxime bezieht, der Zweck aber kein ausservernünftiger, sondern ein lediglich durch die Vernunft bestimmter seyn kann, so fordre ich diesen Zweck, als in der Vernunft allein enthalten. Es kann kein andrer seyn als die Vorstellung der Vernunft, als absoluten Selbstzweckes, die mit dem Bewustseyn jedes vernünftigen Wesens nothwendig verknüpft ist. Jede Maxime also wird als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können, in welcher die Vernunft nicht anders, denn als Selbstzweck gedacht wird; jede wird, als dazu untauglich, verworfen werden müssen, in welcher die Vernunft als untergeordnet einem ausser ihr liegenden Bestimmungsgrunde gedacht wird. Man könnte also das im 10. §. aufgestellte Gesetz auch ausdrücken: Handle jederzeit nach solchen Maximen, in denen die Vernunft als Selbstzweck gedacht wird!

Kant erläutert dieses Gesetz durch vier der passendsten Beyspiele: (Grundlegung zur

Metaph. d. Sitten. S. 67.) 1) eines Menschen, der im Begriff wäre, sich zu ermorden, und sich fragte, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zweckes an sich selbst zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, bloß als Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, was bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bey allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben, oder zu tödten; 2) eines Menschen, welcher ein lügenhaftes Versprechen gegen andre zu thun im Sinne hat; er muß, wenn er über diese Handlung reflectirt, sogleich einsehen, daß er sich eines andern Menschen, bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten; 3) der verdienstlichen Pflicht gegen sich selbst; in Ansehung dieser ist es nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unsrer

Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserm Subjekte gehören; diese zu vernachlässigen würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zweckes bestehen können; 4) der verdienstlichen Pflicht gegen Andre. Der Naturzweck, den alle Menschen haben, ist ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des Andern Glückseligkeit etwas beytrüge, doch aber ihr nichts vorzüglich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke andrer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bey mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke seyn.

Aus dem Gesetze: Handle jederzeit nach solchen Maximen, in welchen die Vernunft als Zweck an sich gedacht wird! ergiebt sich die Gleichheit aller vernünftigen Wesen, und demnach

nach auch der Menschen, in wiefern sie vernünftige Wesen sind.

§. II.

Wenn die Maximen des Willens so beschaffen sind, daß sie als allgemeine Gesetze gedacht werden können, und dem wesentlichen Zwecke eines jeden vernünftigen Wesens entsprechen, so können und müssen sie auch als solche angesehen werden, die zu einem Reiche (Systeme) der Zwecke zusammenstimmen. Das oberste Sittengesetz wird in dieser Beziehung in der Formel ausgedrückt: Handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst.

Diese Formel drückt die Beziehung der Sittlichkeit auf alle Vernunftwesen insgesammt, und ihre nothwendige Harmonie aus. Wenn wir uns unter jedem vernünftigen Wesen ein solches denken, welches sich durch alle Maximen seines Willens als allgemeingesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, so führt uns diese Vorstellung auf die Idee eines Reiches der Zwecke, oder der systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, in welchen jedes allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst

unterworfen ist. Und wir können sagen, Moralität bestehe in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, wodurch allein, ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip demnach ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.

§. 12.

Wenn auf die bisher entwickelte Weise die Vernunft in sich allein eine schlechterdings und ohne weitere Beziehung allgemeingültige Gesetzgebung befaßt; so folgt, daß ihr alle aus andern Quellen entspringende Bestimmungsgründe des Willens untergeordnet sind.

Bereits in den Prolegomenen über die Möglichkeit der Erkenntniß sittlicher Gegenstände ist die Methode bestimmt worden, wie es streng zu erweisen sey, daß eine gewisse Form über die Handlungen vernünftiger freyer Wesen zu urtheilen durch die Vernunft nothwendig bestimmt

ist. Dieß vorausgesetzt, kommt es gegenwärtig darauf an, zu zeigen, daß die reine Vernunft mit ihrer eignen Gesetzgebung die Allein- und Oberherrschaft über alle thätige Kräfte des Menschen habe. Folgende Sätze scheinen mir den Beweis zu enthalten:

- 1) Bejahung eines bewußten Widerspruchs ist für den Menschen unmöglich.
- 2) Der Mensch ist sich der Vernunft als des höchsten Vermögens seiner Natur bewußt.
- 3) Diese Vernunft befaßt in sich selbst, unabhängig vom Triebe nach Vergnügen, und aller Erfahrung, eine Gesetzgebung für die freyen Handlungen.
- 4) der Mensch würde sich selbst widersprechen, wenn er nicht diejenige Gesetzgebung, die in seinem bloßen Vernunftvermögen, in seinem innigsten und unabhängigen Selbst enthalten ist, denen vom Triebe nach Vergnügen herrührenden Bestimmungsgründen für den Willen durchgängig überordnete. Denn widersinnig ist es, daß das Selbstständige und durch sich selbst Thätige dem Leidenden und Abhängigen unterworfen sey. Der Mensch würde, wenn er dieß annehme, damit aufheben: a) den

Satz des Widerspruchs, welcher in Beziehung auf Freyheit, in das Geboth übergeht: Indem du dich nach einem Gesetze zum Handeln bestimmst, widersprich dir selbst nicht! Verletze kein höheres Gesetz; b) den Satz des zureichenden Grundes, welcher bezogen auf Freyheit in das Geboth übergeht: Handle jederzeit nach dem höchsten Gesetze! Da die Gesetzgebung der reinen Vernunft höher ist als alle andre Bestimmungsgründe des Willens, da sie selbst keiner weiteren Gesetzgebung untergeordnet ist, so kann der Mensch die Souveränität der reinen Vernunft, wenn ich so sagen darf, nicht verleugnen, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen.

§. 13.

Nur durch die deutliche Entwicklung der Gesetzgebung der reinen Vernunft bekommen wir über die natürliche Urtheilsart der gemeinen Menschenvernunft im Betref freyer Handlungen hinlanglichen Aufschluß. (S. 123 - 126.)

Vorzüglich wird es nun evident, wie die gemeine Menschenvernunft dazu komme, den Werth der freyen Handlungen ohne Hinsicht auf

ihre Folgen zu berechnen, die Glückseligkeit eines Wesens auf seine Würdigkeit zu beziehen, Uneigennützigkeit über Alles zu schätzen u. s. w.

§. 14.

Nur durch die Entwicklung der Gesetze der reinen praktischen Vernunft bekommen die Begriffe von Pflicht, Sittlichkeit, Güte, Bößheit u. a. einen bestimmten Sinn.

Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung gegen das Gesetz der reinen praktischen Vernunft. Sittlichkeit ist das Verhältniß unfreer Handlungen zur Pflicht. Wenn es nicht ganz unabhängig vom Triebe nach Vergnügen, in dem reinen Vermögen der praktischen Vernunft Bestimmungsgründe für die freyen Handlungen gäbe, so fände weder Pflicht, noch Sittlichkeit Statt, und diejenigen Moralisten, welche das Prinzip der Selbstliebe zum höchsten Bestimmungsgrunde für unfre Handlungen machen, müssen, wenn sie anders konsequent und redlich sind, auf Pflicht und Sittlichkeit Verzicht thun, oder diese Begriffe auf eine spitzfindige Weise verdrehen.

Freye Handlungen sind gut, wenn ihr Bestimmungsgrund lediglich in der reinen Vernunft liegt; böß, wenn ihr Bestimmungsgrund aufser der

Vernunft liegt, und dem Gesetze von dieser widerstreitet. Freye Handlungen sind also gut, wenn sie durch Maximen bestimmt wurden, welche als allgemeine Gesetze gewollt werden können, Maximen, in denen die Menschheit als Zweck an sich gedacht wird, Maximen, die ein vernünftiges Wesen als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kann; böse sind sie, wenn sie aus Maximen entstanden, die ein vernünftiges Wesen als allgemeine Gesetze nicht wollen kann, Maximen, in denen die Vernunft als Mittel für Zwecke der Sinnlichkeit angenommen wird, Maximen, die ein vernünftig-sinnliches Wesen, als sinnliches zur Begünstigung seines selbstischen Triebes sich erlauben, aber wiefern es ein vernünftiges ist, als allgemeine Gesetze für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke nicht geben kann.

Die Begriffe der Pflicht, der Sittlichkeit, des Guten, des Bösen, sind dem bisher Gesagten zu Folge, unabhängig von den Folgen der Handlungen. Der gute Wille hat an sich Werth *).

Bey

*) Es ist von der äußersten Wichtigkeit, sich einzuschärfen, daß durch das Gesetz der reinen Vernunft, wenn sich der Wille nach ihm bestimmt, nur ein
gutes

Bey denen im vorigen angeführten Formeln, in welchen das Sittengesetz ausgedrückt wird, ward auf vernünftige Wesen überhaupt ohne besondere Beziehung auf eine sinnliche Natur gesehen. Der Mensch besitzt neben seiner vernünftigen auch eine sinnliche Natur, und das Sittengesetz der reinen Vernunft muß sich auf die Verhältnisse des vernünftig-sinnlichen Menschen anwenden lassen. Wenn dieß geschieht, so gehen jene oben aufgestellten Formeln des Sittengesetzes in folgende über:

- 1) Handle so, das die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung unter vernünftig-sinnlichen Wesen gelten könne!

gutes Wollen entsteht, dadurch allein aber auch keine äußerlich zweckmäßige Handlung. Das gute Wollen aber besteht an und für sich, gewinnt und verliert nicht nach seinem mehrern oder wenigern Einflusse in der wirklichen Welt, hat seinen Werth lediglich in sich. Denken wir uns, unter dem guten Wollen nur ein solches Verhältniß der Freyheit zur Vernunft, unabhängig von denen damit in einer (unbegreiflichen) Verbindung stehenden Reihen von Wirkungen in der Sinnenwelt, so wird uns dieß empfänglicher für die Wahrheit in der Lehre von der Freyheit machen.

2) Handle so, daß du die vernünftige Natur in deinen Maximen jederzeit der sinnlichen überordnest!

3) Handle so, daß deine Maxime jederzeit in einem Reiche der Zwecke vernünftig-sinnlicher Wesen, d. i. in einer systematischen Verbindung vernünftig-sinnlicher Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze, als allgemeines Gesetz gelten könne.

Diese Prinzipien werden uns in der Folge (6 Th.) zum Leitfaden dienen, um den Plan der angewandten Moralphilosophie zu entwerfen.

IIII.**K r i t i c k**

der

verschiedenen Moralprinzipien,

welche

nicht aus der reinen praktischen Vernunft

hergeleitet sind.

Im vorigen Abschnitte ist erwiesen worden, daß es wirklich Pflicht für den Menschen gebe, Pflicht, als durch das Gesetz der reinen Vernunft bestimmte nothwendige Handlungsweise, welche alle vernünftige Wesen aus denselben Gründen und auf gleiche Weise verbindet, und welche zu realisiren, nur Vernunft und Freyheit erforderlich ist. Mit der richtigen Angabe der Natur der Pflicht ist zugleich das wahre Verhältniß des moralischen Menschen bestimmt. Er ist kein Sklav des Triebes nach Vergnügen, steht nicht unter der Oberherrschaft der Sinn-

lichkeit, und der blinden Kräfte, von denen sie ihre Befriedigung erwarten muß. Frey, selbstständig, und selbstgenugsam steht er unter der Gesetzgebung der Vernunft, erkennt die Nothwendigkeit an, durch Selbstbestimmung nach derselben seinem Willen den Charakter einer reinen Güte zu geben, und erstrebt einen Werth und ein Verdienst, welches von den Folgen der Handlungen und aller Befriedigung des Triebes nach Vergnügen unabhängig ist. Das Prinzip, welches dieser Auseinandersetzung zum Grunde liegt, heist mit Recht das formale, weil es lediglich auf der Form der Vernunft beruht.

Die Idee der Pflicht hat, wie ich bereits angedeutet, allen Urhebern der verschiedenen Moralsysteme, mit mehrerer oder weniger Klarheit vorgeschwebt. Allein so lange man noch nicht daran dachte, das praktische Vermögen der Vernunft in seiner Selbstgenugsamkeit, und Reinheit zu entwickeln, ja nicht einmal ahndete, daß die Vernunft ohne allen ihr zu gebenden Stoff in sich selbst Bestimmungsgründe für die freyen Handlungen enthalte, war es sehr natürlich, daß man Erklärungen von Pflicht, dem Guten und Bösen, versuchte, welche dem Bewusstseyn des Menschen ganz oder doch zum Theil widerstreiten.

Alle mögliche Bestimmungsgründe unsrer freyen Handlungen aufser dem an und für sich gültigen Sittengesetze der reinen Vernunft, kommen auf Befriedigung des Triebes nach Vergnügen zurück, und alle Moralsysteme, in welchen die Vernunft nicht als selbstgesetzgebend und allein herrschend angenommen wird, müssen auf dem Prinzipie der Selbstliebe ruhen.

Man nennt Moralprinzipien, nach welchen die höchsten Bestimmungsgründe der freyen Handlungen des Menschen nicht aus den bloßen höchsten Gesetzen der reinen Vernunft abgeleitet werden, heteronomische, weil sie die höchsten Bestimmungsgründe des Willens aufser der Vernunft setzen, die Vernunft nach ihnen nicht gesetzgebend durch sich selbst (autonomisch) ist, desgleichen materiale, weil nach ihnen die höchsten Bestimmungsgründe des Willens vorgestellte Gegenstände sind, welche die Vernunft nicht durch sich selbst realisiren kann.

Bey unentwickelten Begriffen über die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft, ist es kein Wunder, wenn man auch Moralprinzipien aufstellt, welche gemischt sind, und die höchsten Bestimmungsgründe für den Willen

theils von der Selbstliebe, theils von der Gesetzgebung der reinen Vernunft herleiten. Ich theile in dieser Hinsicht die heteronomischen Moralprinzipien: *)

1) in reinmateriale, bey welchen die Gesetzgebung der reinen Vernunft ganz ausgeschlossen, und die höchsten Bestimmungsgründe des Willens im Interesse für einen Gegenstand gesucht werden, welchen die Vernunft nicht durch sich selbst realisiren kann.

2) in synkretistische, bey welchen die aus der Gesetzgebung der reinen Vernunft herfließenden Bestimmungsgründe mit denen vom Triebe nach Vergnügen herrührenden zusammen gemischt werden **).

*) Diese Eintheilung ist um so nöthiger, da in den neuesten Zeiten der Synkretismus sein verwirrendes Spiel zu so großem Nachtheile der Philosophie treibt.

**) Die folgende Darstellung und Kritik der falschen Moralprinzipien ist nach den Gründen der Möglichkeit eines Jeden, ohne besondere historische

Die vorzüglichsten Gründe der Möglichkeit aller heteronomischen Prinzipien sind:

- 1) Unterlassung oder doch Vernachlässigung der Betrachtung des Vernunftvermögens an und für sich, d. h. nach der Form seiner eigenen Handlungsweise, ohne alle Bedingung eines äußern Stoffes;
- 2) dadurch bewirkte Unvollständigkeit und Unreinheit der Begriffe, Pflicht, Sittlichkeit, Güte u. f. w.
- 3) Nicht genugsam gründliche Untersuchung des Triebes nach Vergnügen, der durch ihn möglichen Wirkungen, der Gleichheit des Interesses bey allen seinen nur durch ihn bestimmten Aeufferungen, des Unterschiedes eines von ihm herrührenden Bedürfnisses und Reizes von einer sittlichen Nothwendigkeit;
- 4) dadurch bewirkter Mangel an Einsicht der Unverträglichkeit des Triebes nach Vergnügen und der reinen Vernunft zu einer ge-

Hinsicht verfaßt. Auf diese Weise wird bey jedem um so deutlicher erhellen, wie es entstehen könne, und wohin es, streng verfolgt, leite.

meinschaftlichen höchsten Gesetzgebung.

- 5) Vermengung der gewöhnlichen Handlungsweise der Menschen mit der moralisch nothwendigen Handlungsweise ebenderfelben.
- 6) Vermengung von Entwicklungs- und Beförderungsmitteln der Moralität mit den Gründen derselben *)

A.

Rein-materiale Moralprinzipien.

§. 1.

Wenn der Mensch bey unentwickelten und ungeläuterten Begriffen von Pflicht, Sittlichkeit und Güte die mannigfaltigen Abweichungen der Menschen in ihren moralischen Urtheilen, und den Beweggründen ihrer Handlungen betrachtet, wenn er findet, daß die meisten Menschen sich nur durch den Mechanism ihrer Erziehung eine gewisse äußere Gesetzmäßigkeit angewöhnt haben, oder sich nur aus Rücksicht auf die Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft dazu verstehen; so geht er sehr leicht zum moralischen Skeptizism über, leugnet das Daseyn allgemeingültiger und nothwendiger Grundsätze für das Thun und

*) Eine sinnreiche Uebersicht der möglichen Moralsysteme findet sich bey Schmid im Versuch einer Moralphilosophie. N. A. 177—179.

Lassen des Menschen, und nimmt entweder Erziehung oder Staat als Gründe der Sittlichkeit an, oder verweist auf eine an das Menschengeschlecht ergangene übernatürliche Offenbarung Gottes.

Skeptiker dieser Art find in der That dogmatische Skeptiker, denn sie maasen sich an, das Nichtseyn allgemeingültiger und nothwendiger Grundsätze für das Thun und Lassen des Menschen zu beweisen, und den Ursprung der sogenannten sittlichen Begriffe aus einer andern Quelle, als die reine Vernunft ist, zu erklären. Ihre Prinzipien können nicht anders als heteronomisch und rein-material ausfallen. Diejenigen, welche für die Erziehung, als Quelle der sittlichen Begriffe entscheiden, geben als höchsten Bestimmungsgrund des menschlichen Willens an: das Interesse für eine in seiner Kindheit und Jugend zufällig und mechanisch angenommene Form, Handlungen zu beurtheilen; dieses Interesse aber ist die Geneigtheit zum Vergnügen einer gewissen Art, nämlich zum Vergnügen an der fortdauernden Befolgung einer angewöhnten Form zu urtheilen, und dieses Vergnügen ist ein außer der Vernunft gegründeter Gegenstand. Diejenigen, welche den Ursprung der sittlichen Begriffe im Staate suchen, nehmen als höchsten Bestimmungsgrund des menschlichen

Willens an: das Interesse für die in der bürgerlichen Gesellschaft mit einer gewissen Handlungsweise verknüpfte Ehre; auch hier erscheint also die Vernunft nicht als gesetzgebend an und für sich selbst, sondern im Dienste eines Vergnügens, welches von auſser ihr befindlichen Trieben und Kräften abhängt. Diejenigen endlich, welche auf eine an das Menschengeschlecht ergangene übernatürliche Offenbarung Gottes provociren, nehmen als höchsten Bestimmungsgrund des menschlichen Willens an: Interesse für blinde Befolgung göttlicher Gebote; dieses Interesse aber bezieht sich auf nichts anders, denn auf Glückseligkeit, welche man von Gott, als Gesetzgeber, zum Lohn erwartet.

Die Widerlegung der moralischen Skeptiker dieser Art scheint folgendermaassen geführt werden zu müssen:

I.

Wenn sie es unternehmen, das Daseyn allgemeingültiger und nothwendiger Grundsätze für das Thun und Lassen des Menschen zu leugnen, so müssen sie die Unwahrheit der im vorigen Abschnitte enthaltenen Entwicklung der Grundgesetze der reinen praktischen Vernunft darthun, müssen also beweisen: a) dass überhaupt gar

keine Vernunft sey, oder doch keine praktische;
b) daß die Handlungsweise, welche wir der Vernunft zugeeignet haben, nicht ihre Handlungsweise sey, oder doch, daß sie keine nothwendige Beziehung auf Freyheit habe; *c)* daß sich nicht aus der nothwendigen Beziehung der der Vernunft eigenen Handlungsweise auf die Freyheit die aufgestellten Gesetze ergeben; *d)* daß Freyheit für den Menschen unmöglich sey; *e)* oder wenn sie den bisherigen Forderungen nachgeben müßten, hätten sie zu erweisen, daß Gesetze, die lediglich aus der Form der Vernunft geschöpft sind, nicht die höchsten seyen, und ihnen nicht alle andre Bestimmungsgründe des Willens untergeordnet werden müssen.

II.

Verführt durch die Erscheinung der so großen Verschiedenheit der Menschen in ihren moralischen Urtheilen und den Bestimmungsgründen ihrer Handlungen haben Mehrere behauptet: jeder Mensch verdanke seine sogenannten sittlichen Begriffe der Erziehung, die ihm zufällig gegeben worden, der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen, der Tugend und dem Laster sey willkürlich, Erziehung bestimme die

Form über Handlungen zu urtheilen, welche ein Mensch befolgt.

- a) Wenn der Skeptiker die no. I. geforderten Beweise nicht liefern kann, wie ich berechtigt bin vorauszusetzen, er also das höchste Gesetz der reinen Vernunft und die daraus folgenden Begriffe von Pflicht, Sittlichkeit, Güte, Bösheit, anerkennen muß, so fordert man nun von ihm, daß er wirklich die Möglichkeit erweise, wie jenes Gesetz und diese Begriffe durch Erziehung haben in den Menschen kommen können.
- b) Es zeigt sich aber, daß er sich bloß einbildet, die ächten sittlichen Grundsätze und Begriffe als Erzeugnisse der Erziehung darzustellen, da sie doch nimmermehr als solche erklärt werden können.
- c) Was vermag Erziehung für den Menschen? seine Vermögen auf mannigfaltige Art zu entwickeln, zu richten, zu leiten, zu vervollkommen; aber keinesweges dem Menschen ein neues Vermögen einzupflanzen, oder einem seiner Vermögen eine nothwendige Form seiner Handlungsweise zu geben, keinesweges Grundsätze einzufloßen, deren Nothwendigkeit

und Allgemeingültigkeit wir, ohne in Widerspruch mit uns selbst zu gerathen, nicht aufheben können, keinesweges dem Bewusstseyn der Menschheit einen Zusatz beyzufügen.

- d) Wenn die sittlichen Grundsätze und Begriffe Erzeugnisse zufälliger Erziehung wären, so wäre der sie begleitende Charakter von Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit täuschend; dieser Schein müßte sich aber zu allgemeiner Befriedigung enthüllen lassen. Allein weit entfernt, daß dies geschehen könnte, leistet vielmehr die Kritik der Vernunft das Gegentheil.
- e) Der Einfluß der Erziehung auf den moralischen Menschen ist allerdings unleugbar; allein wie groß er auch sey, so zwingt er uns nicht seines wegen die moralische Gesetzgebung der Vernunft zu leugnen. Mögen immer die Menschen durch die zufällige Verschiedenheit ihrer Erziehung in der Art und den Graden ihrer moralischen Ausbildung von einander abweichen, so folgt daraus doch keinesweges, daß die Vernunft nicht in sich allein ursprünglich allgemeingültige und nothwendige Gesetze für Thun und Lassen enthalte.

- f) Es ist aber auch nicht allgemein wahr, daß Erziehung einem jeden Menschen mechanisch die Form der Aeufferung seiner Vermögen gebe. Vielmehr findet es sich bey zahllosen Menschen, daß sie den entgegengesetzten Charakter von dem bekommen, welchen ihre Erzieher beabsichtigten.

III.

Die Thatfache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft viele, wenn nicht die meisten Menschen eine äußere Legalität nur deshalb befolgen, weil das Interesse dieser Verbindung von ihrer ersten Entstehung an es mit sich gebracht hat, daß man mit gewissen für das Ganze vortheilhaften Handlungen Achtung, mit andern für dasselbe schädlichen Verachtung verknüpfte, diese Thatfache hat mehrere Weltweise vermocht, den Ursprung der Sittlichkeit in dem Interesse der bürgerlichen Gesellschaft zu suchen. (*Mandeville.*)

- a) Es ist unmöglich, daß ein Skeptiker dieser Art begreiflich mache, wie die ächten sittlichen Grundsätze und Begriffe, bloße Erzeugnisse der bürgerlichen Gesellschaft seyn könnten. Die bürgerliche Gesellschaft kann der menschlichen Vernunft keine neue Form ihrer Handlungsweise geben,

kann uns nicht das Bewußtseyn uneingeschränkter Verpflichtung, und die Idee einer von allem Interesse unabhängigen Güte des Willens einflößen, am allerwenigsten Prinzipien mittheilen, nach denen wir ihre Einrichtungen selbst beurtheilen müssen, wie es mit den sittlichen der Fall ist.

- b) Auch ein Skeptiker dieser Art müßte beweisen, daß der mit den sittlichen Gesetzen der reinen Vernunft verknüpfte Charakter von Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ein täuschender Schein sey.
- c) Die Bildung der Moralität hat nie in gleichem Verhältnisse mit dem Wachstume und der Vervollkommnung der bürgerlichen Gesellschaften gestanden.
- d) Wenn die bürgerliche Gesellschaft auf die Entwicklung der moralischen Anlagen einen unleugbaren Einfluss hat, so sind wir deshalb nicht gezwungen, die moralische Gesetzgebung der reinen Vernunft zu leugnen.
- e) Mehrere Thatfachen widerstreiten offenbar jener Behauptung: z. B. die unleugbaren Pflichten, welche sich auf Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft gar nicht beziehen; Pflichten der einzelnen außer solcher

Verbindung lebenden Menschen, Pflichten gegen Feinde der bürgerlichen Gesellschaft, nothwendige Achtung des aus uneigennütigen Maximen gemeinnützigen Bürgers u. a. m.

III.

Die vermeynte Unmöglichkeit, aus dem Wesen der Vernunft selbst nothwendige und allgemeingeltende Grundsätze für unser Thun und Lassen zu entwickeln, hat Mehrere bestimmt, die moralischen Gesetze und Begriffe von einer göttlichen Offenbarung an das Menschengeschlecht herzuleiten.

a) Was „die vermeynte Unmöglichkeit — entwickeln“ betrifft, so ergehen an den skeptischen Mystiker (so können wir ihn nennen) alle in n. I. aufgebene Forderungen.

b) Die Möglichkeit einer Offenbarung wird ihm nach kritischen Grundsätzen zugegeben;

c) aber zugleich bewiesen, daß ächte sittliche Begriffe, verknüpft mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, durch Offenbarung nicht allererst eingepflanzt

pflanzt werden, sondern nur aus der Vernunft entspringen können; ja daß eine blinde Gesetzgebung eines Gottes nicht würdig sey.

§. 2.

Wenn der Mensch sich das moralische Gesetz, und die daraus entspringenden Begriffe nicht genugsam vollständig, rein und deutlich vorstellt, um besonders die gänzliche Unabhängigkeit derselben vom Triebe nach Vergnügen, die damit verknüpfte unbedingte Nothwendigkeit für alle vernünftige Wesen, zu seinem Augenmerk zu machen, wenn er die Stärke und den Umfang des Triebes nach Glückseligkeit in der menschlichen Natur betrachtet, findet, daß der Mensch sich in den meisten Fällen von diesem Triebe leiten läßt, so geräth er sehr natürlich auf den Wahn, als sey die eigene Glückseligkeit der oberste Bestimmungsgrund unsrer freyen Handlungen.

Ich betrachte hier das Prinzip der eigenen Glückseligkeit als rein-materiales Prinzip, ohne alle synkretistische Modifikationen, deren es fähig ist. Glückseligkeit nenne ich demnach die möglichst vollkommene Vereinigung angenehmer Gefühle im Ganzen des Lebens eines vernünftig-sinnlichen Wesens. Nehme ich Glückseligkeit in diesem Sinne als obersten Be-

Heydenr. Propaed.

L

stimmungsgrund unfres Willens an, so darf ich, wenn ich nicht inkonsequent seyn will, bey Ableitung moralischer Regeln aus jenem Prinzip keiner Art des Vergnügens und keinem Mittel es zu erwerben den Vorzug geben, muß aber auch alle angenehme Empfindungen wegrechnen, welche nur durch ein vom Triebe nach Vergnügen unabhängiges höheres Moralprinzip möglich sind.

Der höchste Grundsatz der Sittlichkeit kann nach dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit, als rein-materialem Prinzip, kein anderer als dieser seyn: Strebe nach Glückseligkeit! d. h. Befolge in deinen Handlungen solche Maximen, durch welche du dir die größte mögliche Menge angenehmer Gefühle im Ganzen deines Lebens erwerben kannst.

a) Zuerst ergehen an die Vertheidiger des Prinzips der eigenen Glückseligkeit alle in n. I. aufgegebene Forderungen. Sie müssen nämlich die Unwahrheit der im vorigen Abschnitte enthaltenen Entwicklung der Grundgesetze der reinen praktischen Vernunft dardun.

b) Wenn die Vertheidiger des Prinzips der eigenen Glückseligkeit von Pflicht reden,

so müssen sie darunter, wenn sie nicht widersinnig seyn wollen, eine allgemeingültige und nothwendige Handlungsweise verstehen. Allein wenn sie die Stärke und den Umfang des Triebes nach Glückseligkeit auch noch so groß annehmen, so können sie daraus dennoch immer nur Naturbedürfnis, physische Nothwendigkeit, aber keine bestimmten allgemeingültigen nothwendigen Gebote ableiten. Ihre Moral ist nichts anders als ein Inbegriff von Rathschlägen zur zweckmäßigen Erwerbung angenehmer Empfindungen.

c) Die Glückseligkeit eines Menschen hängt von seiner besondern Empfänglichkeit und Empfindungsart ab. Jedes Individuum bedarf eines eigenen Planes, eigener nur für selbiges gültiger Maassregeln, um Glückseligkeit zu erstreben. Es ist also unmöglich, eine allgemeingültige, nothwendige Handlungsweise in Beziehung auf Glückseligkeit zu bestimmen.

d) Nach dem Prinzipie der eigenen Glückseligkeit werden alle moralische Begriffe so entstellt, daß ein offener Widerstreit gegen das menschliche Bewusstseyn erfolgt. Frey-

heit ist nach demselben, das Vermögen unter den Mitteln und Arten des Vergnügens zu wählen; Pflicht ist die durch physisches Bedürfnis bestimmte Nothwendigkeit, die möglichst vollkommene Vereinigung angenehmer Gefühle im Ganzen seines Lebens zu erstreben. Sittlichkeit ist das Verhältniß der Handlungen zu dem Zwecke der möglichst vollkommenen Vereinigung angenehmer Gefühle im Ganzen des Lebens; gut ist eine Handlung, die im Wohlverhältnisse zu diesem Zwecke steht; böse eine solche, die sich im Misverhältnisse dagegen befindet. Tugend ist die Fertigkeit eines vernünftig-sinnlichen Wesens, die möglichst vollkommene Vereinigung angenehmer Gefühle im Ganzen des Lebens durch die zweckmässigsten Mittel zu erstreben. Untugend ist der Mangel dieser Fertigkeit. Laster ist der festgesetzte Hang, dem Zwecke der möglichst vollkommenen Vereinigung angenehmer Gefühle im Ganzen des Lebens entgegen zu wirken. Das Gewissen ist das Vermögen über das Verhältniß seiner Handlungen zu dem Zwecke der Glückseligkeit zu urtheilen. Reue ist das Misvergnügen über das Bewußtseyn durch eine in

Rücksicht der Glückseligkeit zweckwidrige Handlung Vergnügen eingebüßt zu haben; sittliche Selbstzufriedenheit ist Vergnügen, durch das Bewußtseyn vermittelt zweckmäßiger Handlungen das möglichste Vergnügen erworben zu haben, und so weiter.

§. 3.

Wenn Menschen den durch die reine praktische Vernunft bestimmten Zweck nicht deutlich anerkennen, den Trieb nach Vergnügen als obersten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen annehmen, zugleich aber die Nothwendigkeit einsehen, seinen Kräften die für den Zweck der vollkommensten Befriedigung desselben angemessenste Bildung zu geben; so gerathen sie auf das Prinzip der eigenen Vollkommenheit; welches im Grunde nur eine nähere Bestimmung des Prinzips der eignen Glückseligkeit ist.

Ich betrachte hier das Prinzip der eigenen Vollkommenheit, als rein-materiales Prinzip, ohne alle synkretistische Modifikationen, deren es fähig ist.

Vollkommenheit bezieht sich jederzeit auf einen Zweck, und da es für den handelnden Menschen nur zwey Zwecke giebt, auf welche

sich alle übrige zurückführen lassen, den durch die reine Vernunft bestimmten Zweck und den Zweck des Vergnügens, so kann Vollkommenheit der Kräfte des Menschen, ohne Beziehung auf den durch die reine Vernunft bestimmten Zweck, nichts anders seyn als ihre Tauglichkeit zur Erwerbung der grössten möglichen Menge angenehmer Gefühle im Ganzen des Lebens, oder der Glückseligkeit. Nach dem Prinzip der eigenen Vollkommenheit also, als rein-materiales Prinzip betrachtet, ist höchstes Gesetz für die freyen Handlungen: Handle so, dass du deinen sämmtlichen Kräften die grösste mögliche Tauglichkeit gebest, Glückseligkeit zu erwerben!

Das Prinzip der eigenen Vollkommenheit, als rein-materiales Prinzip betrachtet, ist also mit dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit im Grunde einerley, und nur darinn von ihm unterschieden, dass durch selbiges ein Mittel, den grössten möglichen Genuss zu erwerben, ausdrücklich angegeben wird. Und so wie wir bey dem Prinzip der eignen Glückseligkeit, als rein-materialem Prinzip, die sich daraus ergebenden Regeln nicht auf einzelne Arten, oder Mittel der Glückseligkeit einschränkend ürfen, und diejenigen Folgen der Handlungen ganz

wegnehmen müssen, welche nur unter Voraussetzung der moralischen Gebote der reinen Vernunft erkennbar sind, so müssen wir auch bey dem Prinzip der Vollkommenheit, wenn wir es als rein-materiales Prinzip betrachten, dieselben Rücksichten beobachten.

Die Widerlegung der Vertheidiger des Prinzips der eigenen Vollkommenheit beruht auf folgenden Punkten:

1) Erstlich fordert man mit Recht von ihnen, den Erweis der Nichtigkeit der Deduktion des moralischen Gesetzes aus dem Wesen der Vernunft, oder wenn dieser nicht gegeben werden kann, den Erweis, daß reine praktische Vernunft unter dem Triebe nach Vergnügen stehe. Inwiefern die Vertheidiger des Prinzips der eigenen Vollkommenheit dieser Forderung Genüge leisten können, erhellet aus dem Vorigen.

2) Wie unvollständige, unbestimmte, und unreine Begriffe von Moralität auch die Vertheidiger des Prinzips der eigenen Vollkommenheit haben mögen, so müssen sie doch unter einem moralischen Gesetze, wenn sie anders etwas dabey denken wollen, eine allgemein und nothwendig verbindende Richtschnur für die freyen Handlungen denken.

Allein schon bey Betrachtung des Prinzips der eigenen Glückseligkeit hat es sich gezeigt, daß sich keine allgemeingültige Norm für die Erwerbung der größten möglichen Menge angenehmer Gefühle für alle Menschen geben läßt, daß vielmehr jeder Mensch wegen seiner individuellen Empfindungsart berechtigt ist, die Glückseligkeit auf seinem eignen Wege zu suchen. Es kann also keine allgemein und nothwendig verbindenden Gesetze geben, wodurch bestimmt würde, wie Alle ihren Kräften die größte mögliche Tauglichkeit für den Zweck der Glückseligkeit ertheilen sollen.

- 3) Der Beweis von der Nothwendigkeit, seinen Kräften die größte mögliche Tauglichkeit für den Zweck der Glückseligkeit zu geben, führt nur auf ein physisch bedingtes Müffen, aber keinesweges auf ein Sollen. Das Gesetz: Vervollkomme dich, rein - material genommen, gebiethet nicht schlechterdings, sondern unter Voraussetzung, daß man Glückseligkeit begehre: Wenn du glücklich werden willst, heisst es: so mußt du deinen Kräften die größte mögliche Tauglichkeit zu diesem Zwecke ertheilen!
- 4) Der Begriff der Tauglichkeit unsrer Kräfte für den Zweck der Glückseligkeit ist ein

viel zu unbestimmter Begriff, um zur unwandelbaren Richtschnur für unser Thun und Lassen zu dienen.

- 5) Nehmen wir das Gesetz: Vervollkomme dich! als rein-materiales Gesetz, zum obersten Bestimmungsgrunde unsers Willens an, so gerathen wir bey der Beurtheilung freyer Handlungen durchgängig in Widerspruch mit unserm Bewusstseyn, müssen alle durch die Vernunft bestimmten sittlichen Begriffe entstellen, die Pflichten gegen andre entweder ganz leugnen, oder der Selbstpflicht schlechterdings unterordnen *), diejenigen Gefühle (der Achtung,

- *) So konnte Wolf keinen andern Grund für die Pflichten gegen andre angeben, als: das jeder Mensch zum Behuf seiner eignen Vollkommenheit der Mithülfe andrer bedarf. *Nemo hominum solus se statumque suum perficere potest; sed unusquisque aliorum indiget auxilio, nec nisi coniunctis viribus perfectio ista obtineri potest. Homines per ipsam essentiam et naturam suam obligantur ad perfectionem suam statusque sui coniunctis viribus promovendam.* Es giebt also nach diesem Weltweisen nur in sofern Pflichten des Menschen gegen den Menschen, als ein Mensch dem Andern als Mittel nützlich seyn kann. Die Pflichten gegen andre stehen allezeit den Selbstpflichten nach. *Si officium erga se ipsum*

Zufriedenheit, Reue, u. s. w.) für widersinnig erklären, welche Folgen des Bewusstseyns der Gesetzgebung der reinen Vernunft sind, müssen leugnen, daß ein Mensch über den Werth der Handlungen des andern, und überhaupt über dessen sittlichen Charakter urtheilen könne, u. s. w.

§. 4.

Wenn der Mensch den Trieb nach Vergnügen als obersten Gesetzgeber für sein Thun und Lassen ansieht, bemerkt, daß er, um ihn zu befriedigen, seinen Kräften die zweckmäßigste Ausbildung (Vollkommenheit) ertheilen müsse, zugleich aber auch anerkennt, daß es in seiner Natur feinere Neigungen und aus ihnen erfolgende feinere Gefühle des Vergnügens giebt, welche dem Menschen von gebildetern Kräften mehr Befriedigung verursachen, als die groben bloß sinnlichen; so wird er verleitet, als höchstes Gesetz für den Willen aufzustellen: Handle so, daß du deine feineren Neigungen zum größten möglichen Genusse feinerer angenehmer Gefühle bildest.

Dieses Prinzip ist nur eine nähere Bestimmung des Prinzips der eignen Vollkommen-

et officium erga alios inter se colliduntur; officium erga se ipsum vincit. S. Philos. Prakt. Univ. l. c. II.

heit, als reinmaterialen Prinzipes. (§. 3.) Es ist selbst rein-material, und wir dürfen bey demselben keine Neigung mitrechnen, welche durch das Bewußtseyn der Gesetzgebung der reinen Vernunft entsteht. Feinere Neigungen können demnach hier nichts anders seyn als a) solche, welche sich nicht auf bloße Befriedigung des thierischen Bedürfnisses beziehen; b) solche, welche darauf abzielen, den Trieb nach Vergnügen in genaue Uebereinstimmung mit den Gesetzen der theoretischen Vernunft, und der Urtheilskraft zu befriedigen *); c) solche, welche Vergnügen durch Ertheilung des Vergnügens an Andre erstreben **).

I) An die Vertheidiger des Prinzips der Ausbildung seiner feineren Neigungen, als rein-materialen Prinzipes, ergehen dieselben Forderungen im Allgemeinen, welche zuvörderst an die Vertheidiger des Prinzips der eigenen Glückseligkeit, und eigenen Vollkommenheit ergangen sind: a) die Deduktion der Gesetzgebung der reinen Vernunft zu widerlegen, oder doch, wenn

*) Z. B. Neigung zur harmonischen Befriedigung der Triebe, zur Verhältnißmäßigkeit, Einfachheit im Genuße u. s. w.

**) Z. B. Neigung zur Geselligkeit, Sympathie.

dieß unmöglich, b) zu zeigen, daß reine Vernunft dem Triebe nach Vergnügen untergeordnet sey; dann aber noch die besondern folgenden Einwürfe:

2) Wie kann die Ausbildung der feinern Neigungen allgemeinverbindendes und nothwendiges Gesetz seyn, da die Menschen in ihren besondern Empfindungsarten so sehr von einander abweichen, und keinesweges Alle den Vorzug der sogenannten feinern Neigungen einsehen, auch kein Prinzip da ist, um Alle davon zu überzeugen *).

3) Es ist unwahr, daß die Entwicklung der feinern Neigungen zur Glückseligkeit führe; vielmehr wird der Mensch durch dieselbe im Genuße eingeschränkt. Womit wollen aber die Vertheidiger dieses Prinzips beweisen, der Mensch sey schlechterdings verbunden, weniger zu genießsen, ja wohl zu leiden, um feiner zu genießsen **).

*) Ein solches Prinzip kann nur aus der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft hergeleitet werden.

**) Dieß kann nur nach rein-moralischen Prinzipien erwiesen werden.

4) Die Ausbildung der feinern Neigungen kann kein Gegenstand eines unbedingten, durchaus bestimmten Gesetzes seyn.

5) Die Ausbildung der feinern Neigungen hängt nicht lediglich von unsrer Vernunft und Freyheit ab, kann also nicht Gegenstand eines Gesetzes seyn, welches ohne allen Nachlaß und Einschränkung geböthe.

§. 5.

Wenn der Mensch den Trieb nach Vergnügen als obersten Gesetzgeber für sein Thun und Lassen ansieht, und die Nothwendigkeit, seinen Kräften, um ihn zu befriedigen, die zweckmäßigste Ausbildung zu geben, anerkennt, zugleich aber bemerkt, daß diese Befriedigung nicht möglich ist, ohne eine Handlungsweise einzuschlagen, welche sich mit dem Interesse der übrigen Menschen verträgt, so wird er bestimmt, das Prinzip des Gemeinnützlichen zum höchsten Bestimmungsgrunde seiner Handlungen zu machen, und stellt als höchstes sittliches Gesetz auf: Suche deine Glückseligkeit durch Befolgung von Maximen, die sich mit dem Interesse Aller vertragen! Handle gemeinnützig!

Ich betrachte hier das Prinzip des Gemeinnützlichen als rein · materiales Prinzip, ohne alle

Beymischung fynkretistischer Modifikationen. So betrachtet erscheint es blos als eine nähere Bestimmung des Prinzips der eigenen Glückseligkeit.

1) Wiefern dieses Prinzip blos das Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist, angewendet auf ein besonderes sicher seyn sollendes Mittel, Glückseligkeit zu erlangen, ergehen an den Vertheidiger desselben ebenfalls auch die Forderungen, die Deduktion der Gesetzgebung der reinen Vernunft zu widerlegen, oder, wenn dies unmöglich, zu erweisen, daß die reine Vernunft dem Triebe nach Glückseligkeit untergeordnet sey.

2) Es können sich aus diesem Prinzip keine mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit geltenden Gesetze ergeben. Denn: 1) läßt sich nicht bestimmt ausmachen, welche (auf bloße Sinnlichkeit abzielende) Maximen sich mit dem (sinnlichen) Interesse Aller vertragen, ja vielleicht nicht einmal, ob überhaupt dergleichen möglich sind; 2) da kein Mittel der Glückseligkeit für Alle gelten kann, und jeder berechtigt ist, nach seiner besondern Empfänglichkeit und Empfindungsart sein höchstes Wohlfeyn zu suchen, so läßt sich auch kein allgemeingültiges nothwendiges Geboth denken, Glückse-

ligkeit durch Befolgung von Maximen zu suchen, die sich mit dem Interesse Aller vertragen, um so weniger, da es sich nicht erweisen läßt, daß man durch Befolgung solcher Maximen glücklich werde.

§. 6.

Wenn der Mensch den Trieb nach Vergnügen als obersten Gesetzgeber für sein Thun und Lassen anerkennt, und zugleich die Ueberzeugung hegt, daß es einen Gott gebe, von welchem alle Vertheilung der Glückseligkeit abhängt, und daß er durch Vernunft erkenne, wie dieser Gott wolle, daß er die Glückseligkeit suche, so wird er verleitet, als oberstes Moralgesetz aufzustellen: Strebe nach Glückseligkeit, wie du durch die Vernunft erkennst, daß Gott es wolle, um durch Gott deßhalb glücklich zu werden.

Das Prinzip des göttlichen Willens wird hier als rein-materiales Prinzip betrachtet, ohne alle Beymischung synkretistischer Modifikationen. So betrachtet erscheint es bloß als eine nähere Bestimmung des Prinzips der eigenen Glückseligkeit, eine Bestimmung, nach welcher die Befolgung des Willens Gottes, als Bedingung der eigenen Glückseligkeit, geboten wird.

- 1) Da das Prinzip des göttlichen Willens, als rein-materiales Prinzip, den Trieb nach

Glückseligkeit als obersten Gesetzgeber voraussetzt, (denn der Wille Gottes ist nach ihm nur in sofern verbindend, als die Befolgung davon das Mittel zur Glückseligkeit;) so müssen die Vertheidiger desselben beweisen, daß es keine vom Triebe nach Glückseligkeit ganz unabhängige Gesetzgebung der reinen Vernunft gebe, oder doch, daß diese nicht die oberste sey. Daß dieser Beweis nicht möglich, erhellet aus dem vorigen Abschnitte.

2) Zweytens müssen sie beweisen, daß sich das Daseyn und der Wille Gottes unabhängig von den Prinzipien der reinen praktischen Vernunft erweisen lasse. Daß dieß nicht geschehen könne, zeigt die Kritik der reinen theoretischen Vernunft.

3) Drittens müssen sie beweisen, daß der Wille Gottes, blos inwiefern seine Befolgung Bedingung der Glückseligkeit, allgemein und nothwendig verbindend seyn könne. Die Unstatthaftigkeit eines solchen Vorgebens leuchtet aus dem Vorigen ein. Die Vernunft kann, ohne uneinig mit sich selbst zu werden, nicht zugeben, daß irgend ein Wille, ja selbst Gottes Wille blos wegen der Glückseligkeit

keit mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verpflichte.

- 4) Es treffen endlich dieses Prinzip alle Folgerungen, welche sich dem Principe der eigenen Glückseligkeit in Hinsicht der sittlichen Begriffe entgegenstellen lassen.

B.

Synkretistische Moralprinzipien.

§. 1.

Wenn der Mensch sich des moralischen Gesetzes entweder nur dunkel oder doch nicht mit Vollständigkeit, Bestimmtheit und Reinheit bewußt ist, wenn er besonders die Merkmale der strengen Uneigennützigkeit, und keiner weiteren Beziehung (auf einen äußern Zweck) bedürfenden Vollgültigkeit jenes Gesetzes in seiner Vorstellung desselben wegläßt, so ist es kein Wunder, wenn er den Trieb nach Glückseligkeit als obersten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen annimmt, und sich das an sich Gute als ein zu beabsichtigendes Mittel der Glückseligkeit denken kann. Dieß ist das Wesentliche alles moralischen Synkretismus, und die sammtlichen synkretistischen Systeme lassen sich auf das Gesetz zurückführen: Strebe nach Glückseligkeit durch Ausübung des durch Vernunft oder Gefühl erkennbaren Guten!

Mit diesem §. glaube ich zugleich den Ursprung und Geist alles moralischen Synkretismus im Allgemeinen angegeben zu haben. Bey jedem Systeme desselben wird der Trieb nach Glückseligkeit als oberster Bestimmungsgrund angenommen, denn wenn der Synkretist die uneingeschränkte Souveränität der reinen Vernunft anerkennt, würde er sogleich aufhören müssen, Synkretist zu seyn.

§. 2.

Alle synkretistische Moralsysteme sind innerlich widersprechend, und das Widersprechende derselben erbhellet durch Entwicklung des in jedem vorausgesetzten Begriffes des Guten.

Dieses Widersprechende besteht eben darin, daß das Gute als ein zu beabsichtigendes Mittel der Glückseligkeit angenommen wird, doch das Gute sogleich aufhört gut zu seyn, wenn man es um des Vergnügens und Vorthells willen ausübt.

§. 3.

Der Synkretismus zertheilt sich in mannigfaltige Systeme, jenachdem diese oder jene Erkenntnißquelle des Guten angenommen wird.

§. 4.

Der Synkretist kann die Entscheidung über das Gute herleiten: a) von der Idee der Vollkommenheit; b) von der Idee der vollendeten unwandelbaren Vernunftmäßigkeit; c) von der Idee des Gemeinbesten; d) von dem durch Vernunft erkennbaren Willen Gottes; e) von dem sittlichen Gefühl. Hieraus ergeben sich die vorzüglichsten synkretistischen Moralprinzipien.

Synkretistisches Prinzip der Vollkommenheit.

Nach diesem Prinzipie würde das höchste Sittengesetz lauten: „Vervollkommne dich!“ aber unter Vollkommenheit etwas anders verstanden, als bey dem Prinzip der Vollkommenheit, als rein-materialem Prinzip, welches im Vorigen geprüft worden. Vollkommenheit heist hier: die der Würde der menschlichen Natur angemessene Ausbildung aller unsrer Kräfte, und die Formel! „Vervollkommne dich!“ heist nichts anders als: Suche die Glückseligkeit dadurch zu erwerben, dafs du allen deinen Kräften die der Würde der menschlichen Natur angemessene Ausbildung gebest!

- 1) Zuvörderst ergehen an die Vertheidiger dieses Prinzipes alle Gegengründe, welche die Vertheidiger des Prinzipes der eigenen Glückseligkeit treffen. Denn der Trieb nach Glückseligkeit wird augenscheinlich hier als oberster Gesetzgeber angenommen.
- 2) Dann wird auf Entwicklung des Begriffes einer der Würde der Menschheit angemessenen Ausbildung aller seiner Kräfte gedrungen, und, da diese Würde nur bestehen kann in der Harmonie aller Kräfte mit dem durch die reine Vernunft selbst bestimmten Zwecke; so ergiebt sich, daß entweder dieses synkretistische Prinzip der Vollkommenheit gar keinen bestimmten Sinn hat, oder daß in ihm die Gesetzgebung der reinen Vernunft vorausgesetzt wird.
- 3) Ist dieses letztere erwiesen, so liegt auch der Widerspruch des ganzen Prinzips am Tage, als in welchem die von aller Hinsicht auf Vergnügen unabhängige Erstrebung des Guten als Mittel der Glückseligkeit geboten wird.
- 4) Um nach diesem Prinzip die Pflichten gegen Andre zu erweisen, müßte gezeigt werden, daß die Würde der Menschheit es erfordere, der Vollkommenheit anderer nicht

zu schaden und sie zu befördern. Dieß kann aber unabhängig von einem für sich bestehenden Sittengesetze der reinen Vernunft nicht gezeigt werden.

Synkretistisches Prinzip der vollendeten unwandelbaren Vernunftmässigkeit.

Nach diesem Prinzip ist höchstes Gesetz für die freyen Handlungen: Strebe nach der Glückseligkeit des Weisen durch vollendete unwandelbare Vernunftmässigkeit deiner Handlungen. Nennt man diese Vernunftmässigkeit Vollkommenheit, so läßt sich jenes Gesetz ebenfalls in der Formel: „Vervollkomme dich“ darstellen.

1) Da auch bey diesem Prinzip der Trieb nach Glückseligkeit als oberster Gesetzgeber angenommen wird; so ergehen an die Vertheidiger desselben alle die Forderungen, welche die Vertheidiger des Prinzipes der eignen Glückseligkeit treffen.

2) Es wird auf Entwicklung des Begriffes einer vollendeten unwandelbaren Vernunftmässigkeit von Handlungen gedrungen, und da eine solche nur möglich

ist, wenn in dem Vermögen der Vernunft an sich Gesetze enthalten sind, so ergiebt sich, daß bey diesem Begriffe die Gesetzgebung der reinen Vernunft vorausgesetzt wird *).

3) Ist dieses unleugbar, so ist auch zugleich der Widerspruch des ganzen Prinzipes evident, als in welchem die von aller Hinsicht auf Vergnügen unabhängige Erstrebung vollendeter unwandelbarer Vernunftmässigkeit der Handlungen, als Mittel der Glückseligkeit, geboten wird.

4) Man kann noch hinzufügen, daß sich nicht erweisen läßt, Glückseligkeit sey na-

*) Der Begriff einer vollendeten unwandelbaren Vernunftmässigkeit von Handlungen kann nicht ausdrücken eine den Gesetzen der theoretischen Vernunft angemessene Befriedigung des Triebes nach Vergnügen, denn für diese ist kein unwandelbarer Maasstab gedenkbar. Die Regeln und Grundsätze der theoretischen Vernunft in Beziehung auf Erwerb des Vergnügens sind durchgängig empirisch; sie setzen äufre Gegenstände im Verhältnisse gegen das Empfindungsvermögen voraus; sie zu realisiren, steht nicht in des Menschen Gewalt, sie können nicht nothwendig und allgemein gelten.

türliche Folge der vollkommenen und unwandelbaren Vernunftmäßigkeit unserer Handlungen *).

Synkretistisches Prinzip des Gemeinbesten.

Nach diesem Prinzip ist höchstes Gesetz für die freyen Handlungen: Erwirb dir die Glückseligkeit durch Beabsichtigung der größten möglichen Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschengeschlechts in deinen Handlungen! Vollkommenheit wird hier in dem Sinne genommen, nach welchem es die der Würde der menschlichen Natur angemessene Ausbildung aller unsrer Kräfte bezeichnet.

*) Hier wird die Frage zu beantworten seyn: ob nicht das Stoische Moralsystem im Grunde auf diesem synkretistischen Prinzip der vollendeten und unwandelbaren Vernunftmäßigkeit der Handlungen beruhe? Alles kommt hierbey darauf hinaus, zu untersuchen, ob nicht nach jenem Systeme das ausschließliche Vergnügen am *honestum*, das Interesse für das Anständige, seiner selbst wegen Begehrungswerthe, an sich Gute, der höchste und einzige Bestimmungsgrund der freyen Handlungen seyn solle.

- 1) Erstlich ist dieses Prinzip allen jenen Einwürfen ausgesetzt, welche die Vertheidiger des Prinzips der eigenen Glückseligkeit treffen.
- 2) Wenn man den bey diesem Prinzip angenommenen Begriff von Vollkommenheit betrachtet, findet man, daß in ihm die Gesetzgebung der reinen Vernunft vorausgesetzt wird, ohne welche sich eine Würde der menschlichen Natur nicht denken läßt, nur daß auch hier die Beförderung der Realisirung des moralischen Gesetzes auf eine widersprechende Weise zu einem Mittel der Glückseligkeit gemacht wird.
- 3) Der Begriff der größten möglichen Vollkommenheit des Menschengeschlechts ist zu unbestimmt, um zum Prinzip einer allgemeingeltenden Gesetzgebung zu dienen. Der Begriff der größtmöglichen Glückseligkeit des Menschengeschlechts ist dazu noch viel weniger tauglich.
- 4) Nach diesem Prinzip muß ich immer noch fragen: warum ich meine Glückseligkeit durch Beabsichtigung der größtmöglichen

Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschengeschlechts in meinen Handlungen suchen solle. Und da dieser Grund nur in einem höhern Gesetze liegen kann, welches vom Triebe nach Glückseligkeit unabhängig ist, so erhellet auch dadurch, daß jenes synkretistische Gesetz kein oberstes Moralgesetz seyn kann.

Das synkretistische Prinzip des Gemeinbesten kann aber auch die Hinsicht auf Vollkommenheit weglassen, und sich blos auf größte mögliche Glückseligkeit des Ganzen beziehen, so daß höchstes Gesetz wäre: Erwirb dir die Glückseligkeit dadurch, daß du durch deine Handlungen die größte mögliche Glückseligkeit des Menschengeschlechtes beförderst.

- 1) Erstlich treffen dieses Prinzip alle Einwürfe gegen das Prinzip der eigenen Glückseligkeit.
- 2) Der Begriff der größten möglichen Glückseligkeit des Menschengeschlechts ist ein ganz unbestimmter Begriff, kann nicht zum Prinzip eines allgemeingeltenden Moralgesetzes dienen.

- 3) Wenn ich frage: warum soll ich meine Glückseligkeit auf diese Weise suchen? so kann man den Stoff zur Beantwortung nicht aus dem Prinzip der Selbstliebe hernehmen, sondern muß sich auf Gesetzgebung der reinen Vernunft berufen, durch welche allein eine strenge Verbindlichkeit, für die Glückseligkeit des Ganzen wirken zu wollen, erwiesen werden kann. Es wird also auch bey diesem Prinzip Gesetzgebung der reinen Vernunft in geheim vorausgesetzt, und auf eine widersprechende Weise das Prinzip der Selbstliebe mit ihr verschmolzen.
- 4) Glückseligkeit zu befördern, ist überhaupt gar keine Sache, die meinen Kräften überlassen wäre, ich kann nur das Wollen dieses Zweckes durch selbsteigene Kraft hervorbringen. Zu diesem Wollen aber kann mich nur ein höheres, vom Triebe nach Glückseligkeit unabhängiges Gesetz der Vernunft bestimmen.
- 5) Wenn nicht durch gründliche und reine Auseinandersetzung der moralischen Prinzipien der reinen Vernunft bestimmt worden ist, wiefern der Mensch Hinsicht auf allgemeine Glückseligkeit in seinen Hand-

lungen nehmen müsse, so ist das synkretistische Prinzip der Glückseligkeit des Ganzen höchst gefährlich, und kann zur Beschönigung der ungerechtesten Mishandlungen der Einzelnen dienen.

Synkretistisches Prinzip des Willens Gottes.

Das Prinzip des Willens Gottes, als rein-materiales Prinzip, gebeth die Glückseligkeit auf die von Gott gebothene Weise zu suchen, um durch Gott glücklich zu werden, war also lediglich egoistisch. Weit edler ist das synkretistische Prinzip des Willens Gottes, bey welchem man die Gesetzgebung der reinen Vernunft in die Idee des göttlichen Willens legt, und die Befolgung dieser Gesetzgebung als Mittel der Glückseligkeit gebiethet. Crusius hat sein Moralsystem auf dieses Prinzip gegründet, und verdient vorzügliche Rücksicht, inwiefern er, in Vergleichung mit den übrigen gleichdenkenden Moralisten, die reinsten Begriffe von Pflicht und Moralität damit verknüpft.

Crusius stellt als höchstes moralisches Gesetz auf: „Thue aus Gehorsam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles das-

jenige, was der Vollkommenheit Gottes, und ferner, was der wesentlichen Vollkommenheit deiner eignen Natur und aller anderer Geschöpfe, endlich auch, was den Verhältnissen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäß ist, und unterlasse das Gegentheil *).“

So sehr auch dieses Gesetz von dem Triebe nach Glückseligkeit unabhängig zu seyn scheint, so kommt es dennoch auf denselben, als letzten Bestimmungsgrund zurück. „Dasjenige, sagt **Crusius** §. 158. was die Menschen zuerst auf die Nothwendigkeit der Moral, oder eine Anweisung vernünftig zu leben zu führen pflegt, ist nichts anders, als das Verlangen nach ihrer Glückseligkeit. Denn, da sie dieselbe allerseits begehren und suchen, und gleichwohl die Erfahrung lehret, daß nicht ein jedweder Weg zu derselben führe, sondern viele Menschen sich in der Bestimmung der Zwecke, die sie als die Theile ihrer Glückseligkeit ansehen, und in der Wahl der Mittel dazu, erbärmlich betrügen; so erhellet daraus unstreitig die Nothwendigkeit, Regeln zu suchen, wie man so gut und so sicher als möglich zu einem wahren und dauerhaften Wohlfeyn gelangen könne. Demnach ist unstreitig,

*) Anweisung vernünftig zu leben S. 249.

daß in der Anweisung vernünftig zu leben die Mittel der Glückseligkeit untersucht, und vortragen werden müssen. §. 159. Ich kann die Anweisung vernünftig zu leben, ausführlicher also beschreiben, daß sie eine Wissenschaft sey, welche aus der Vernunft sowohl die göttlichen Gesetze als die übrigen allgemeinen Regeln zu Erlangung guter Endzwecke zeigt, und hiermit den Weg, zu der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit, so gut als möglich zu gelangen, erklärt.“ So wie aber eine feste Konsequenz sich mit dem moralischen Synkretismus in keiner Form desselben verträgt, so bleibt sich auch Crusius nicht gleich; denn unerachtet der eben angeführten Behauptungen sagt er dennoch §. 176. Der Gehorsam gegen Gott soll unser schlechterdings höchster, subjektivischer, Gott selbst der höchste objektivische, und die Vollbringung seines Willens und Befehles der höchste formale Endzweck seyn, welchem alle andre Endzwecke und Begierden, auch selbst die Begierde unsers Nutzens und Vermeidung unsers Schadens subordinirt seyn sollen. Alsdenn wird unsre Glückseligkeit aus der Tugend, und in dem Stande der Tugend, von sich selbst erfolgen; welche wir daher auch begehren, suchen, und mit Danke annehmen können und sollen, aber nur nicht zum Zwecke

des Gehorfams machen dürfen, weil dieser dadurch sein Wesen verlieren würde.“

Crusius führte drey Beweise für sein höchstes Moralgesetz an. Der erste ist aus dem Gewissenstriebe hergeleitet, welchen er als einen ursprünglichen Trieb der menschlichen Natur annimmt, das göttliche moralische Gesetz zu erkennen, d. i. eine solche Regel der menschlichen Thaten zu glauben, darinn bestimmt wird, was Gott aus Gehorsam um unsrer Dependenz willen von ihm gethan oder gelassen wissen, ausserdem aber strafen will. Es hängt mit der Annahme dieses Triebes zusammen, daß Crusius eine angebohrne Idee von Gott und seinem Gesetze behauptet, welches eben den Inhalt seines angeführten Moralprinzips ausmacht. Der zweyte ist von der Natur der Glückseligkeit hergenommen. Da, um diese zu erreichen, alle Grundtriebe der Seele erfüllt werden müssen, so muß auch dem Gewissenstriebe Genüge geschehen, und zum höchsten Zwecke gemacht werden, daß wir dem göttlichen Gesetze, auf welches sich dieser Trieb bezieht, aus Gehorsam gegen Gott nachkommen. Der dritte fließt aus der Natur Gottes, welcher die wesentliche Vollkommenheit der Dinge, und was damit wesentlich verknüpft ist, nothwendig will, also nothwendig will, daß die freyen Handlungen, und
was

was davon abhänget, demjenigen gemäß seyn sollen, was die Regeln der wesentlichen Vollkommenheit sowohl in Absicht auf das Wesen Gottes, als auf das Wesen der freyen Creatur selbst, ferner auf das Wesen andrer Creaturen, und endlich auch in Absicht auf die Verhältnisse, in welchen sie sowohl gegen Gott als unter einander selbst stehen, gemäß ist.

1) Wir bemerken in Beziehung auf dieses System zuvörderst, daß, wie sehr sich auch sein Urheber es angelegen seyn lassen, den Bestimmungsgrund der Glückseligkeit zu verbergen, es doch nicht zu leugnen ist, daß am Ende Alles auf ihn hinaus kommt. Wir sollen den Gewissenstrieb befolgen, weil unsre Glückseligkeit Befriedigung aller Grundtriebe fordert, also das Gesetz zugleich blös aus Gehorsam gegen Gott, und zugleich der Glückseligkeit wegen erfüllen.

2) Die Begriffe der Vollkommenheit Gottes, dessen, was der wesentlichen Vollkommenheit unsrer eignen Natur und aller andern Geschöpfe, endlich auch, was den Verhältnissen der Dinge gegen einander gemäß ist, sind viel zu leer und unbestimmt, um zu Prinzipien einer allgemeingültigen moralischen Gesetzgebung zu dienen. Der Begriff

der Vollkommenheit Gottes ist, wenn ich ihn nicht nach einem an und für sich gültigen moralischen Gesetze der Vernunft bestimme, nur die metaphysische Idee eines harmonischen Inbegriffs aller möglichen Realitäten, eine Idee, welche gar nichts Positives enthält, was zum Bestimmungsgrunde eines Willens dienen könnte. Der Begriff der wesentlichen Vollkommenheit unsrer Natur ist, wenn er nicht nach dem moralischen Vernunftgesetze bestimmt wird, auch so willkürlich und schwankend, daß er zu keiner allgemeingültigen Richtschnur des Handelns dienen kann. Dasselbe gilt von dem Begriffe der wesentlichen Vollkommenheit aller andern Geschöpfe, und den Verhältnissen der Dinge zu einander. Allein giebt uns nicht vielleicht Gott durch die Vernunft zu erkennen, was wir für Vollkommenheit seiner Natur, für Vollkommenheit unsrer und der übrigen Geschöpfe, endlich, was wir den Verhältnissen der Dinge zu einander für gemäß halten sollen?

- 3) Wir können uns vom Willen Gottes nur dann eine für uns befriedigende Vorstellung machen, wenn wir die Gesetzgebung der reinen Vernunft als an und für sich gültig

anerkannt haben, und die Gottheit als letzten Realgrund derselben im Glauben annehmen. Allein so wenig es eine angebohrne unmittelbare Idee vom göttlichen Willen giebt, so wenig läßt sich aus Begriffen der reinen theoretischen Vernunft oder der Gesetzmäßigkeit der physischen Natur eine bestimmte Vorstellung von dem ableiten, was Gott von uns gethan und gelassen wissen wolle.

4) Es giebt nicht einmal, unabhängig von der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft einen festen Ueberzeugungsgrund vom Daseyn Gottes, und die Kritick der reinen theoretischen Vernunft zeigt einleuchtend genug die Unstatthaftigkeit der Beweise aus bloßen Begriffen der reinen Vernunft, und die Unzulänglichkeit des physikotheologischen Beweises. Erst dann, wenn wir die moralische Gesetzgebung der reinen Vernunft anerkannt haben, wird uns eine mit unsrer ganzen Natur zusammenstimmende Ueberzeugung vom Daseyn Gottes nicht blos möglich, sondern nothwendig, wie es im 5ten Theile dieses B. bewiesen wird.

5) Die in dem Beweise vorausgesetzte Nothwendigkeit, Gott Gehorsam zu leisten, müßte a) entweder eine blinde seyn; b) oder

vom Triebe nach Glückseligkeit abhängen; 3) oder bestimmt seyn durch die Anerkennung der vollkommenen Güte des göttlichen Willens an sich oder 4) endlich durch die Pflicht der Dankbarkeit gegen den Urheber alles Guten geboten seyn. Allein *a)* eine blinde Nothwendigkeit, seinen Willen dem irgend eines andern, ja auch des höchsten Wesens unterzuordnen, widerspricht der Vernunft; auch können wir, ohne die Würde der Gottheit zu verleugnen, nicht annehmen, daß dieselbe einen blinden Gehorsam wolle; *b)* ein Gehorsam aus Verlangen der Glückseligkeit hat keinen moralischen Werth, sondern ist eigennützig. *c)* Die vollkommene Güte des göttlichen Willens kann nicht anerkannt werden, wenn nicht nach Prinzipien der reinen Vernunft, die an und für sich gelten, und der Erkenntnißgrund aller Moralität und Güte sind. Wir müssen uns zuvörderst als durch Vernunft zum Gehorsam gegen die Gesetze derselben verpflichtet wissen, ehe wir uns mit zureichendem Grunde als verbindlich zum Gehorsam gegen Gott, als den Urheber der Vernunft, denken können; *d)* um die Pflicht der Dankbarkeit gegen die Gottheit in ihrer Reinheit anzuerkennen, müssen wir uns

schon der Gesetzgebung der reinen Vernunft selbst bewußt geworden seyn *).

- *) Das synkretistische Prinzip des göttlichen Willens findet sich in mehreren Moralphilosophen auf verschiedene Weise entwickelt. Mit dem Crusianischen verdient das Platnerische zusammengehalten zu werden. Nämlich Herr Platner stellt das System bestimmter Begriffe, welches die höhere Tugend wirkt, in folgenden Grundsätzen auf:
- 1) „es ist ein Gott, der Urheber der Welt, und ein höchstvollkommener Geist. 2) Dieser denkt und will die grösste mögliche Glückseligkeit der Lebendigen als den höchsten Endzweck der Welt; und seine Weisheit hat alle beysammenseyende und nach einander folgende Dinge angeordnet und verbunden zu diesem Endzwecke. 3) die grösste Bestimmung des Menschen ist der künftige Zustand. 4) Nur das ist Vollkommenheit, Würde und Glückseligkeit des Menschen, was ähnlich ist den Eigenschaften, und gemäß dem Endzwecke des höchsten Wesens. 5) Folglich ist die Bewirkung selbsteigner Glückseligkeit, durch Genuß, durch Mäßigkeit, durch Gelassenheit, und Standhaftigkeit, und 6) die Beförderung fremder Glückseligkeit durch alle Arten des Wohlwollens und Wohlhandelns, die wahre Vollkommenheit, Würde, und Glückseligkeit des Menschen.“ Philos. Aphor. II. Th. §. 170. Diese Grundsätze lassen sich

Synkretistisches Prinzip des moralischen Gefühls.

Das moralische Gefühl kann, um als Prinzip eines synkretistischen Moralsystems gebraucht zu werden, eine zwiefache Bedeutung haben. Es drückt entweder die dunkle oder doch nur klare, und eben deshalb nicht vollständige, bestimmte, und gereinigte Vorstellung der Gesetze der reinen praktischen Vernunft, und des Verhältnisses derselben zum freyen Willen aus; oder das Gefühl des Verlangens nach reiner Güte, des Wohlgefallens an rein guter Handlungsweise, wiefern es aus der dunkeln oder doch nur klaren und ebendeshalb nicht vollständigen, bestimmten und gereinigten Vorstellung des moralischen Gesetzes der Vernunft entspringen kann *).

nach den im Vorigen befolgten Prinzipien mit Leichtigkeit prüfen.

*) Einen von der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft unabhängigen angebohrnen moralischen Sinn kann niemand erweisen. Das, was mehrere Weltweise mit diesem Ausdrücke bezeichnet haben, kommt immer zurück auf Fähigkeit des Menschen, seinen Willen auch nach dem nur dunkel oder doch nur klar vorgestellten Gesetze der Vernunft zu bestimmen, auf ein herrschendes Interesse für reingute Handlungsweise, wiefern es

Das oberste Sittengesetz wird nach diesem Prinzip seyn: Erwirb dir die Glückseligkeit, indem du bey allen deinen freyen Handlungen dem moralischen Gefühle folgest.

- 1) Alle Prinzipien des moralischen Gefühls, im eben bestimmten Sinne, sind in der Theorie *) egoistisch und material. Nur

durch unvollkommene Vorstellung des moralischen Gesetzes möglich ist. Wenn also Shaftsbury, z. B. ein ursprüngliches Gefühl von der Verhältnismässigkeit und Schönheit der Tugend annimmt, analog der unmittelbaren Urtheilsart des Geschmacks für das Schöne, so sieht man sehr leicht, daß ein solches Gefühl in der menschlichen Natur nur unter Voraussetzung des reinen praktischen Vermögens der Vernunft Statt finden kann, und daß der Begriff desselben nichts anders ausdrückt als eine unvollkommene Thätigkeit dieses Vermögens. — Niemand hat den moralischen Sinn so ganz eigentlich und in der gröbsten möglichen Bedeutung genommen, als Robinet, unstreitig dazu verleitet durch Hutcheson und Hume, auf welche er sich auch beruft. S. f. Werk de la nature im 3. Th.

- *) Ich sage nicht ohne Grund: „in der Theorie,“ denn davon ist nicht die Rede, ob nicht Menschen

die deutliche Vorstellung des moralischen Gesetzes der Vernunft kann eine vollkommen reine seyn, und nur bey einer deutlichen Vorstellung desselben kann man sich dasselbe als einen für sich bestehenden und vom Triebe nach Vergnügen unabhängigen Bestimmungsgrund für die freyen Handlungen denken. Wenn also auch die feinem Vertheidiger des moralischen Gefühls sich noch so angelegentlich bemühen, ihr Prinzip, als völlig uneigennützig darzustellen, so müssen sie dennoch, wenn man auf bestimmte Erklärung über den obersten Grund der Befolgung ihres Gesetzes dringt, auf den Trieb nach Glückseligkeit provociren. Ausserdem müßten sie entweder eine nothwendige blinde Befolgung des moralischen Gefühles behaupten, welche nach der Natur unsers Willens und dem Verhältnisse der Vernunft zu ihm, nicht möglich ist *), oder ihr ganzes Prin-

von bloß klarem Bewusstseyn des moralischen Gesetzes wirklich reinguter Handlungen fähig seyn können. Dieß wird niemand leugnen.

*) Auf eine solche blinde Befolgung des moralischen Gefühles kommen auch, wenn ich mich nicht

zip aufgeben, und die reine Gesetzgebung der Vernunft vollständig und deutlich anerkennen.

sehr trüge, die Prinzipien eines Hutcheson, Robinet, u. a. hinaus. Hutcheson versteht unter dem moralischen Gefühle: eine Fähigkeit unserer Seele, die einfachen Begriffe des Beyfalls oder Misfallens bey gewissen Handlungen zu empfangen, ohne daß wir vorher wußten, daß uns ein Vortheil oder Schaden aus derselben entstünde, so wie wir uns an einer regulären Gestalt, oder einer harmonischen Komposition vergnügen; oder, wie es Robinet (de la nature p. 343.) nach ihm ausdrückt: „une inclination naturelle, involontaire, indépendante de toute considération humaine et sacrée, des subtilités de la raison et des promesses de la religion, des loix pénales et rémunératrices, de l'amour et de l'honneur, des préjugés et des vues intéressées de l'amour propre. Ce sentiment, fährt er fort: est universel. Il reside dans tous les individus, et du coeur de chacun d'eux comme d'un centre particulier, il s'étend à tous les autres sans distinction d'amis et d'ennemis, de proches et d'étrangers, de grands et de petits, de pauvres et de riches. Telle est en un mot la nécessité et l'universalité de cet instinct, qu'il nous fait approuver tout le bien, quelque part qu'il soit, et blâmer tout le mal, quelque en soit l'auteur; tout cela par une disposition naturelle de notre être.“ Robinet nennt aus-

2) Wenn wirklich bey dem synkretistischen Prinzip des moralischen Gefühls, Glückseligkeit der oberste Bestimmungsgrund der Handlungen, und doch in dem Begriffe des moralischen Gefühls, das Gesetz der Vernunft, und die Vorstellung des an sich Guten, obwohl nur klar oder dunkel enthalten ist; so erhellet das innerlich Widersprechende eines solchen Prinzipes, als in welchem unleugbar nichts andres geschieht, als das man gebiethet, der Mensch solle der

drücklich das moralische Gefühl einen sechsten Sinn und nimmt ein moralisches Organ für die moralischen Gegenstände an: (S. 345.) puisque les différences morales nous sont immédiatement connues par une disposition organique de notre être, il est nécessaire, qu'elles soient le fruit d'un sixième sens tout semblable aux autres: ce ne peut être que par une opération analogue aux leurs, que l'aine soit instruite de la bonté et de la malice morales. Tout ce qui dans l'animal n'est par le produit de l'induction, de la reflexion, du raisonnement, est l'effet de l'impulsions d'un sens. Wenn er erklären soll, wie die moralischen Gegenstände durch das moralische Organ auf die Seele wirken, so gesteht er, das dies unbegreiflich sey (S. 352.) und beruft sich darauf, das wir überhaupt den Mechanismus keines physischen Sinnes begreifen.

Glückseligkeit wegen ein Gesetz ausüben, welches doch schlechterdings nicht befolgt wird, sobald man Glückseligkeit beabsichtigt *).

3) Jeder Vertheidiger des Prinzips des moralischen Gefühls muß sich unter Pflicht eine nothwendig und unnachlässlich bestimmte Handlungsweise denken. Allein eine solche ist nach dem bloßen moralischen Gefühle in keiner Bedeutung möglich. Nehme man es, in welchem Sinne man wolle, so taugt es zu keiner sichern Richtschnur für die Bestimmung des freyen Willens.

4) Was Pflicht ist, muß von einem freyen Wesen unter allen Umständen realisirt werden können. Ist blos das moralische Gefühl oberster Bestimmungsgrund unsrer Handlungen, so hängt es nicht von uns ab,

*) Um dieses wahr zu finden, gehe man mehrere Systeme dieser Art durch, bleibe aber nicht blos bey den ausdrücklichen Sätzen der Urheber derselben stehen, sondern entwickele alle Ideen auf das schärfste, und fordre durchaus strenge Rechenschaft wegen der Gründe und Folgen. Nur auf diese Weise wird es gelingen, den flüchtigsten synkretistischen Proteus zu fassen, und fest zu halten.

unserm Wollen den Charakter der Güte zu geben; jenachdem jenes Gefühl stärker oder schwächer auf uns wirkt, verändert sich leidentlich unsere Handlungsweise.

Das synkretistische Prinzip des moralischen Gefühls ist mannigfaltiger verschiedener Modificationen fähig: 1) jenachdem der Gegenstand desselben angegeben wird, 2) nach den Graden der Dunkelheit und Klarheit, in welchen die sittlichen Gesetze dem Urheber eines solchen Prinzips vorgeschwebt haben, 3) nach der mehrern oder wenigern Anschaulichkeit seiner Vorstellungen der moralischen Verhältnisse u. s. w. 1) So nimmt Hutcheson, als moralisches Grundprinzip einen Instinkt an, der uns zu der Liebe anderer bewegt, und der eher war, als alle Gründe des Eigennutzes; so führt Rousseau in mehrern Stellen seiner Schriften alle Tugend auf Sympathie zurück. Wie Prinzipien dieser Art zu beurtheilen sind, erhellet aus dem Vorigen, und es ist nur noch im Besondern zu bemerken, daß sie auch deshalb nicht für oberste allgemeine Moralprinzipien angesehen werden können, weil sie blos die Pflichten gegen unsere Mitwesen betreffen. 2) Am dunkelsten hat das Gesetz der reinen praktischen Vernunft denen vorgeschwebt, welche eine unmittelbare Empfindung des Guten durch einen Sinn angenommen

haben, welcher in Beziehung auf Gegenstände seiner Art (die moralischen) eben so wirke, wie der Gesichtssinn in Beziehung auf Gestalten, der Gehörsinn in Beziehung auf Klang und Ton u. f. w. Ich habe bereits Robinet angeführt, welcher sogar seinen sogenannten moralischen Sinn mit den physischen Sinnen vergleicht, um zu zeigen, daß jener mit diesen eine und dieselbe Wirkungsart habe. S. de la nature III. P. Ch. IV. L'ame perçoit le bien et le mal, comme elle goûte le doux et l'amer, comme elle distingue au tact ce qui est mou de ce qui est dur, comme elle voit le blanc et le noir, comme elle entend les accords et les dissonances, comme elle sent la suavité des parfums et la vapeur des matieres infectes. — Nous tenons le goût du bien et du mal, comme le goût du doux et de l'amer, d'une disposition intrinseque de notre ame, qui a son effet à la presence de son objet. La douceur nous flatte, l'amertume nous repugne, de la même sorte que nous approuvons la vertu et blâmons le vice. 3) Diejenigen, welche bey einer lebhaften Phantasie sich die moralischen Verhältnisse anschaulich vorstellten, zeichneten eine Analogie des Guten mit dem Schönen aus, und nahmen ein angebournes Gefühl von der Verhältnißmäßigkeit und Schönheit der Tugend an, z. B. Shaftsbury.

Wenn wir die bisher geprüften vorzüglichen synkretistischen Moralprinzipien übersehen, so finden wir, daß unerachtet in jedem eine widersinnige Koalition ganz heterogener Bestimmungsgründe für den Willen Statt findet, dennoch ein Jedes eine Wahrheit enthält, welche aber erst durch die höchsten Prinzipien der reinen praktischen Vernunft nach ihrem bestimmten Sinne, und ihrer unwandelbar gegründeten Gültigkeit erkannt, und auf ihrem gehörigen Standpunkte im Systeme der sittlichen Grundsätze und Regeln festgestellt werden kann.

1) Heben wir bey dem synkretistischen Prinzip der Vollkommenheit die widersprechende Unterordnung der wahren Vollkommenheit unter den Trieb nach Glückseligkeit auf, und denken uns die Erstrebung der wahren Vollkommenheit als nothwendig bestimmt durch die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft, so gewinnen wir einen Grundsatz für die angewandte Moralphilosophie, welcher vielleicht sogar nothwendig ist.

2) Heben wir bey dem synkretistischen Prinzip der vollendeten und unwandelbaren Vernunftmäßigkeit die Unterordnung des An sich Guten unter den Trieb nach

Glückseligkeit auf, so führt uns dieses Prinzip unausbleiblich auf die Gesetzgebung der reinen Vernunft, ohne welche eine an sich vollkommene und unveränderlich bestimmte Vernunftmäßigkeit von Handlungen gar nicht Statt finden kann.

3) Heben wir bey dem synkretistischen Prinzip des Gemeinbesten dieselbe Unterordnung auf, so gewinnen wir, in welchem Sinne wir auch das Gemeinbeste nehmen, wesentliche Regeln der angewandten Moralphilosophie.

4) Heben wir bey dem synkretistischen Prinzip des göttlichen Willens dieselbe Unterordnung auf, und erkennen an, daß die Gesetzgebung der reinen Vernunft als an und für sich gültig vorausgesetzt werden muß, um sich die Gottheit als dasjenige Wesen zu denken, welches einen heiligen Willen besitzt, und den letzten Realgrund der in der Vernunft enthaltenen Gesetzgebung enthält, so bleibt uns der wahre Satz übrig, daß das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes den Menschen bestimmt, das Daseyn eines heiligen Gottes zu glauben, und sich diesen als Gesetzgeber durch die Vernunft zu denken.

5) Heben wir bey dem synkretistischen Prinzipie des moralischen Gefühles dieselbe Unterordnung auf, und denken das moralische Gefühl, als das, was es wirklich ist, so bleibt uns bey jeder Modifikation jenes Prinzipes die Thatfache übrig, daß das Bewußtseyn der Gesetzgebung der moralischen Vernunft mannigfaltiger Grade von der Dunkelheit bis zur Deutlichkeit fähig ist.

Ich füge nur noch die Bemerkung hinzu, daß es sich aus der Natur der Sache ergibt, daß kein Vertheidiger eines rein-materialen Prinzips den andern, kein Vertheidiger eines synkretistischen Prinzips den andern, kein Vertheidiger eines rein-materialen Prinzips einen Vertheidiger eines synkretistischen, und kein Vertheidiger eines synkretistischen einen Vertheidiger eines rein-materialen widerlegen kann. Nur die durch Kritick der praktischen Vernunft erfolgende Deduktion der reinen Gesetze derselben kann eine Beendigung des allgemeinen Streites über die sittlichen Grundfätze vermitteln; eine Beendigung, bey welcher jeder Parthey mit dem Beweise ihres Unrechtes auch ihr Recht zugestanden wird.

Heydenreich, Karl Heinrich, 1764-1801

Karl Heinrich Heydenreichs ordentl. öffentl. Prof. der Philosophie in
Leipzig, Propaedeutick der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen
Vernunft
Bd.: 1.

Leipzig (1794)

Ph.pr. 639 a-1/3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040844-2

VD18 80267629-001